

Séverine KODJO-GRANDVAUX

PHILOSOPHIES AFRICAINES



PRÉSENCE AFRICAINE

LE PHILOSOPHE ET LE POÈTE

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Séverine Kodjo-Grandvaux

Philosophies africaines

Présence  Africaine

Copyright

© Éditions Présence Africaine, Paris, 2013

ISBN papier : 9782708708433

ISBN numérique : 9782708709621

Composition numérique : 2020

<http://www.presenceafricaine.com>

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr

Présentation

Après le grand débat sur « la philosophie africaine » des années 1960-1970, il était nécessaire de faire le point sur les thématiques et les enjeux qui mobilisent les philosophes africains en ce début de XXI^{ème} siècle. Et ce d'autant plus que les enseignements en philosophie dite *Africana* se sont considérablement développés, dans les universités américaines principalement.

Séverine Kodjo-Grandvaux, qui connaît autant les études francophones que la riche production anglophone dans ce domaine, nous fait comprendre, à travers *Philosophies africaines* que la philosophie n'est pas enfermement dans la culture ou la langue, mais rencontre et traduction.

Table des matières

Préface (*Souleymane Bachir Diagne*)

Effets de miroir

I. Philosophie et identité africaines

L'invention de l'ethnophilosophie

Construire une identité africaine

Élasticité de la philosophie

II. De la compréhension raciale et ethnique de la philosophie africaine

De l'utilisation de la « race » et de l'ethnie en philosophie

La philosophie africaine comme volonté de déconstruction

De l'universalité de la philosophie et en philosophie

III. Déplacement de la notion de philosophie africaine

Repenser les notions d'héritage et de tradition philosophique

... pour penser la philosophie africaine comme mouvement et lieu de rencontre

IV. La philosophie africaine comme praxis : penser le vivre-ensemble

Lectures africaines du politique

Ré-insérer l'individu dans la société et l'homme dans le monde

Pour une philosophie nomade

Bibliographie

>

Préface

Souleymane Bachir Diagne

Columbia University, New York

Voici un livre témoin. Ce dont il témoigne en premier lieu c'est de ce fait qu'aujourd'hui le « philosophe en Afrique » ou plutôt à *partir de* l'Afrique est un champ en expansion. On n'en jugera pas seulement par les publications qui le manifestent mais également par les types d'ouvrages dits de référence qui en dessinent les contours. Ainsi le Ghanéen Kwasi Wiredu a-t-il réuni il y a quelques années toute une équipe de philosophes africains, dont une majorité d'enseignants dans des universités américaines, autour d'un volume faisant le point sur différentes thématiques, orientations, problématiques, du philosophe en Afrique mais aussi sur sa géographie et son histoire : *A Companion to African Philosophy* publié en 2004 par Blackwell est le titre de ce volume. On citera également « L'Encyclopédie de la pensée africaine », *The Oxford Encyclopedia of African Thought* publiée en 2010 sous la direction des Nigériens Abiola Irele et Biodun Jeyifo par Oxford University Press. Sans compter une multiplicité d'anthologies parmi lesquelles il faut sans doute signaler, pour son originalité, celle à paraître sous peu aux éditions Suny (State University of New York), sous la direction de Chike Jeffers, et intitulée *Listening to Ourselves. A Multilingual Anthology of*

African Philosophy. Il s'agit d'un volume multilingue dans lequel sept philosophes africains proposent des réflexions dans les langues africaines qu'ils parlent avec en vis-à-vis une traduction en anglais, systématiquement assurée par un autre que l'auteur lui-même. Séverine Kodjo-Grandvaux a écrit *Philosophies africaines* en tenant en compte de l'importante littérature en anglais dans le domaine. Son livre témoigne qu'il est en effet impératif, aujourd'hui, de réunifier dans la réflexion les littératures séparées par les frontières linguistiques héritées de la colonisation, celle entre l'Afrique francophone et l'Afrique anglophone en particulier.

En second lieu et surtout, ce livre témoigne de ce qu'après la controverse de *la* « philosophie africaine » au singulier, il faut adapter aujourd'hui le discours à la réalité en mouvement *des* philosophies africaines, au pluriel. La critique de « *la* philosophie africaine » est celle d'une philosophie ethnique où souvent l'ethnie se retrouve, comme par glissement, enflée aux dimensions de l'ensemble du continent africain. Ainsi passe-t-on facilement du Bantu ou de l'Akan aux Africains en général. Il y a *des* philosophies africaines, nous dit Séverine Kodjo-Grandvaux, et ce n'est pas par la multiplication de philosophies nationales ou ethniques, mais parce que la philosophie africaine aujourd'hui vit de se « kaléidoscoper » en « des effets de miroir inépuisables ». Au cœur de sa lecture du philosopher en Afrique se trouvent donc les notions du *multiple*, de la *rencontre*, du *composé*, de la *profusion*, en un mot de ce concept qui est au centre de la réflexion du philosophe camerounais Jean-Godefroy Bidima, très présent dans ce livre : la *traversée*.

La profusion ou la multiplicité est avant tout celle des langues et s'il y a un point nodal sur lequel les philosophes africains attirent et maintiennent l'attention et la réflexion c'est ce fait que la philosophie parle toutes les langues et non pas seulement le grec ou, à la rigueur, les langues européennes, celles où le verbe « être » joue le rôle grammatical et philosophique qu'on lui connaît depuis au moins Aristote. De la langue, Esope a dit qu'elle est la meilleure et la pire des choses. En matière de philosophie également la question de la langue peut mener au pire comme au meilleur. Le pire est quand la langue est invoquée pour conforter l'idée d'une philosophie ethnique ou, comme écrit souvent Séverine Kodjo-Grandvaux, « nationalitaire ». On aplatit ainsi les catégories de la pensée sur celles de la langue, faisant ainsi de chaque idiome une insularité philosophico-linguistique. Le meilleur, en revanche, advient lorsque l'on s'installe d'emblée dans la multiplicité même des langues et que l'on pense leur rencontre dans la traduction. « Faire du philosophe un traducteur », écrit Séverine Kodjo-Grandvaux parlant d'un aspect essentiel du travail de Kwasi Wiredu. C'est là une expression heureuse qui dit bien, en effet, ce dont il s'agit dans *Philosophies africaines* : tester dans une démarche de « trans-acculturation » les concepts de la philosophie, examiner ce qu'il advient d'eux dans les déterritorialisations et reterritorialisations qu'ils connaissent lorsqu'ils sont employés à penser hors les langues et situations où ils se sont d'abord rencontrés. De ce meilleur comme de ce pire Kwasi Wiredu offre l'image contrastée : à la fois celle du philosophe qui insiste sur la différence de la langue

et qui conduit alors vers l'enfermement dans l'ethnique, et celle du philosophe qui regarde la langue depuis la traduction, depuis la rencontre et l'ouverture à d'autres manières de dire. C'est parce que son œuvre est au croisement de ces deux manières de penser le « philosopher en langues », comme dit Barbara Cassin, que le penseur ghanéen est littéralement au centre de la réflexion de Séverine Kodjo-Grandvaux.

On me permettra, pour finir, d'ajouter que ce livre témoigne aussi de ce que veut être la collection nouvelle où il paraît et qu'il inaugure. « La philosophie en toutes lettres » que j'ai l'honneur de diriger est en effet le titre d'une collection consacrée par la « maison » Présence Africaine à la pensée philosophique, dans sa diversité. L'épine dorsale en sera justement ce qui est désigné ici sous l'appellation « les philosophies africaines ». Et, encore une fois, Séverine Kodjo-Grandvaux nous le précise : cela veut dire *multiplicité* et *kaléidoscope*.

Effets de miroir

Imaginons qu'un philosophe africain publie un ouvrage de philosophie dans lequel il avoue son ignorance totale de la philosophie occidentale mais se propose, néanmoins, de partir en quête de celle-ci, de la rechercher. Partant du postulat que la raison est ce qui caractérise l'humanité, il émettrait l'hypothèse qu'il existe en Occident une pensée sur l'homme, la société, la nature, le cosmos, la sagesse qui s'apparente à la philosophie. Ce travail qui tenterait de dégager les principaux textes philosophiques occidentaux et d'en comprendre les conditions de possibilité, surprendrait le lecteur occidental tant il doute que l'on puisse philosopher sans connaître la pensée telle qu'elle s'est développée en Occident. C'est-à-dire sans que l'on ait plus ou moins connaissance des textes de Platon, Descartes, Kant, Locke, Hobbes, Hegel... Si l'hypothèse d'un tel philosophe africain est peu réaliste, il semble en revanche qu'elle puisse être appliquée à l'inverse.

En effet, combien de philosophes occidentaux appréhendent la philosophie africaine comme un objet d'étude, comme un champ du savoir philosophique à méditer pour développer et perfectionner leur propre réflexion ? Peu le font ; certains, même, se demandent ce qu'est la philosophie africaine tant ils n'en ont jamais entendu parler. Dès lors qu'un philosophe occidental pense la philosophie africaine, nombre de questions

apparaissent, la première concernant celle de sa définition et de sa compréhension. Qu'est-ce qu'une philosophie qui se dit *africaine* ? Quelle est la signification de cette épithète « africain » ? En quel sens peut-on dire d'une pensée qu'elle est *africaine* ? Mais, à bien y regarder, cette question dépasse largement celle de la philosophie africaine et s'applique à toute qualification nationale ou continentale de la pensée. Parle-t-on de philosophie africaine de la même manière que l'on parle de philosophie allemande, américaine, anglo-saxonne ou grecque ?

Il n'est guère difficile d'imaginer que les plus dubitatifs quant à la question de la philosophie africaine seront les adeptes/partisans d'une compréhension de la philosophie héritée de Hegel, de Husserl et/ou de Heidegger. La philosophie n'est-elle pas avant tout ce qui distinguerait l'Occident et animerait son histoire ? C'est-à-dire ce qui à la fois serait à son origine, l'inspirerait et lui donnerait son âme ? Ce qui la caractériserait en propre ? Peut-on alors réellement parler d'une philosophie *africaine* sans une extension et une modification de la compréhension de la philosophie en tant que telle ?

Parce qu'un certain Occident s'est attribué la primauté de la Raison, du Logos, il lui est difficilement concevable que la philosophie puisse être *autre*, c'est-à-dire qu'elle puisse s'épanouir en dehors de son territoire sans n'être qu'une vague copie de ce qu'elle est en Occident. Pour tout penseur inscrit dans la tradition philosophique occidentale, la question de la philosophie africaine est avant tout celle de sa définition et par

là, celle de la définition même de la philosophie. Qu'est-ce qui caractérise en propre le discours philosophique et permet que la philosophie soit occidentale, africaine, mais aussi asiatique et amérindienne ? Quel est ce dénominateur commun qui fait qu'une pensée africaine, allemande, chinoise, grecque... soit toujours philosophique ? Que dissimulent réellement ces qualifications ? Des caractéristiques culturelles ou des nationalismes larvés ? Font-ils toujours sens ou n'ont-ils de pertinence que dans des contextes particuliers ? Ce sont là quelques questions que le penseur occidental confronté à ce qui lui semble une *terra incognita* est amené à se poser. Cheminons avec lui afin de comprendre un champ du savoir que les milieux universitaires et philosophiques occidentaux ignorent et tentons de découvrir comment la philosophie africaine se pense elle-même.

La Raison, la Philosophie, ne saurait être la propriété du seul Occident. La Raison ne *naît* pas : elle est là partout où est l'homme. Ainsi que l'exprime Pierre Hadot, « il n'y a jamais de commencement absolu dans l'histoire de la pensée ^[1] ». Socrate n'est certainement pas le premier philosophe. La philosophie était pratiquée avant que le terme même de *philo-sophia* ne soit créé ^[2], comme tout phénomène qui existe avant que l'homme n'en ait conscience, même s'il s'agit de sa propre activité. De la même manière qu'il ne saurait y avoir de naissance, d'apparition datée de la Raison, il ne peut y avoir de propriétaire privilégié et exclusif de cette dernière : elle est cette faculté inaliénable propre à tout Homme. Elle est ce qui appartient à l'Homme et le constitue en tant que tel. Supposer

que d'aucuns en seraient les heureux dépositaires, c'est présumer qu'ils seraient plus humains que d'autres. Au fil des siècles, l'activité philosophique a revêtu des *formes* particulières. Le discours philosophique tel qu'il est pratiqué en Occident n'est pas assimilable à l'essence de la philosophie mais est le résultat d'un processus historique et culturel.

L'ignorance de la philosophie africaine, qui suppose à la fois sa non-connaissance et sa non-reconnaissance, est telle qu'aucune faculté de philosophie française ne dispense d'enseignements de philosophie africaine, même sous forme de modules optionnels ^[3]. Une situation qui tranche avec celle outre-atlantique où sont de plus en plus nombreuses les universités qui offrent à leurs étudiants des cours de philosophie africaine. Ainsi en est-il de la Lincoln University à Baltimore, Columbia à New York, l'Howard University à Washington, l'University of South Florida de Tampa, la Ball State University dans l'Indiana, l'University of Louisville dans le Kentucky, la Binghamton University, la Towson University, la Vanderbilt University de Nashville, l'University of Massachusetts de Boston, ou encore de la Morgan State University de Baltimore...

Ces mêmes universités recrutent des philosophes africains, c'est-à-dire des citoyens africains qui, formés dans des facultés de philosophie, dispensent des cours de philosophie, africaine ou... occidentale. Le Ghanéen Kwame Appiah enseigne à Princeton, le Camerounais Jean-Godefroy Bidima à Tulane, le Sénégalais Souleymane Bachir Diagne à Columbia, le Nigérian Segun Gbadegesin à Howard, le Kényan Dismas Masolo à

Louisville, le Congolais (RDC) V.Y. Mudimbe à Duke, le Ghanéen Kwasi Wiredu à l'Université de Floride... Comment expliquer une telle disparité dans le monde occidental ? Est-ce là l'un des résultats des luttes politiques des Américains noirs pour la reconnaissance de leurs droits ? Certainement, mais peut-être en partie seulement car la situation des autres philosophies non-occidentales est tout aussi semblable. Peu d'enseignements de philosophie chinoise, japonaise, indienne, amérindienne... dans les universités européennes, davantage sur les campus nord-américains. Une situation qui révèle que s'affrontent différentes *politiques de la philosophie* et que sont en jeu des approches et des appréhensions diverses de la multiculturalité. Derrière la (non) reconnaissance de philosophies *autres*, notamment africaine, se profilent des enjeux et des présupposés idéologiques, politiques, socioculturels forgés par un passé de relations de traite esclavagiste, de domination et d'exploitation entre l'Afrique, l'Europe et l'Amérique et par un présent tout aussi douloureux et déséquilibré dans les relations Nord-Sud.

Il est une telle inégalité dans les relations Afrique – Occident qu'elle est perceptible jusque dans la culture et la philosophie. Toute entreprise de domination produit une idéologie qui véhicule des catégories et des paradigmes particuliers visant à forger une lecture partielle des réalités. En quel sens sommes-nous les héritiers inconscients de cette entreprise ? Comment parvenir à une compréhension des philosophies africaines et des réalités africaines qui ne soit ni une interprétation ethnocentrique ni une lecture anachronique ? Comment faire

pour ne pas appréhender les réalités africaines à partir de grilles de lecture ou de préoccupations européennes ou, de manière plus large, occidentales ? Comment forger un outil de lecture qui soit adapté aux situations contemporaines, qui puisse appréhender les évolutions et l'histoire des sociétés africaines ? Les précautions à prendre ne sont autres que celles requises pour toute tentative d'interprétation et d'herméneutique. Étant posé qu'il n'y a pas d'Autre *irréductible*, puisque nous partageons tous une même humanité, il est nécessaire de déceler comment et dans quelle mesure il est possible d'appréhender une pensée dite autre, c'est-à-dire dont les conditions de possibilité sont différentes.

Dans un article publié dans la revue *Extrême-Orient – Extrême-Occident*, Tzvetan Todorov retrace les différentes phases par lesquelles est passé l'Occident lorsqu'il s'agissait de penser ce qui lui était différent. Après avoir un temps assimilé l'autre en eux pour l'oblitérer et ne laisser que leur propre identité, les penseurs occidentaux ont eu tendance à s'effacer au profit de l'autre, à ré-assumer leur propre identité en renonçant au préjugé selon lequel l'on peut se libérer de tout préjugé. Nous sommes face à deux identités : celle de l'autre et la nôtre, mais de manière différente, nouvelle. Nous savons désormais que nous ne pouvons connaître l'Autre que de manière partielle et partielle parce que nous ne pouvons nous déposséder de tous nos pré-jugés. Et en même temps, l'Autre nous révèle, nous montre nos propres limites qui nous empêchent de le comprendre pleinement. « On pourrait décrire le processus en ces termes : la connaissance de l'autre dépend de mon identité

à moi. Mais cette connaissance de l'autre détermine à son tour ma connaissance de moi-même ^[4]. »

L'opposition du dehors et du dedans est dépassée, car elle ne permet pas de prendre en considération les influences de l'autre sur moi. Par l'interaction avec cet autre, mes catégories sont modifiées. Le comprendre, c'est d'une certaine manière me concevoir. Penser la philosophie africaine nous conduit donc, à rebours, à penser la philosophie occidentale et à porter sur notre héritage un regard autoréflexif. Puisque nous ne pouvons comprendre sans pré-juger, il nous faut dégager quels sont nos propres préjugés et leurs rôles. Si nous ne connaissons pas leur provenance, leur histoire et leur mode de fonctionnement, jamais il ne nous sera possible de les dépasser. Toute la difficulté sera donc de parvenir à les reconnaître et à les admettre comme tels. Car la complexité de penser ses propres préjugés tient à la capacité à admettre que nous en avons et que ce que nous considérons comme source de valeur, de savoir ou de vérité ne saurait être universel mais est limité à notre propre histoire. Nous sommes le fruit d'une culture et d'une histoire particulières. Nous avons été formés dans cette culture, *déformés* par elle. Et l'un de nos préjugés les plus résistants et délicats à déconstruire est notre propre conception de la philosophie comme science rigoureuse et discipline scientifique.

Notre tradition philosophique conçoit la philosophie comme essentiellement occidentale. Pendant longtemps, elle a écrit sa propre histoire en excluant ce qui ne relevait pas d'un héritage

grec et chrétien. Telle qu'enseignée et pratiquée à l'université, la philosophie n'est pas celle de l'Antiquité grecque. Elle est le fruit d'un long processus historique que Pierre Hadot ^[5] perçoit déjà en mouvement dès le Moyen-Âge et qui a pris toute son importance au XIX^e siècle lorsqu'elle s'est muée en discipline académique et en discours systémique. L'institutionnalisation de la philosophie est concomitante avec l'écriture de son histoire. La philosophie légifère alors sur ce qu'elle est. Elle décide de ce qu'elle *doit* être et de ce qui lui est extérieur. Et elle choisit alors de renoncer à ce qui est non occidental.

Tandis que le XVIII^e siècle acceptait volontiers de considérer les réflexions des sages chinois comme étant philosophiques, le XIX^e siècle les rejette hors du champ philosophique ^[6]. C'est aussi l'époque où les conquêtes coloniales se multiplient sur le continent africain. Les enjeux idéologiques sont autres mais l'on saisit d'ores et déjà qu'il est difficile dans un tel contexte de valoriser la pensée africaine ou de la reconnaître pour ce qu'elle est. D'autant que l'histoire de la philosophie exclut également ce qui n'appartient pas au monde universitaire. Elle se professionnalise et devient affaire de spécialistes. Elle se retire ainsi du reste de la société. Elle parle depuis un lieu spécifique, celui de l'université et pour un auditoire particulier : de futurs fonctionnaires. Cette transformation du statut de la philosophie affecte son propre discours : il devient systémique. La philosophie n'est plus une « manière de vivre ^[7] » mais construction de systèmes. Elle devient exclusivement discours et elle n'est plus considérée comme devant être aussi, et peut-être avant tout, une pratique. Vivre de

manière philosophique n'intéresse plus et ne fait plus sens. Pour autant, la transformation n'a pas été totale. À l'intérieur même de cette tradition, des voix se sont toujours élevées pour dénoncer cette institutionnalisation et systématisation. Pétrarque, Montaigne, Rousseau, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, James, Bergson, Wittgenstein, Merleau-Ponty, parmi d'autres, percevaient la philosophie comme une pratique devant permettre une transformation du mode de vie.

Penser la philosophie africaine, c'est vouloir penser autrement l'histoire de la philosophie afin qu'elle ne soit plus l'histoire de la seule philosophie occidentale. C'est l'ouvrir à toute l'humanité. Mais c'est aussi repenser ses rapports aux autres champs du savoir tels que constitués en disciplines dans le cadre de l'université. À l'heure de la globalisation économique et scientifique caractérisée par les échanges, les mises en réseaux, perpétuer l'impérialisme culturel occidental qui nie les philosophies africaines, orientales, asiatiques, arabes, amérindiennes, sud-américaines... relève d'un obscurantisme sans nom. Il est, au contraire, primordial que la philosophie s'ouvre à des pensées multiples et diverses, voire qu'elle s'appréhende comme devant devenir interculturelle. « La philosophie, en tant que discipline comme l'histoire de la philosophie européenne ou européanisée, est considérée comme une tradition de pensée occidentale. Dans la situation présente, dans laquelle la communication entre les peuples à l'échelle mondiale n'est pas seulement possible, mais inévitable, une telle attitude est anachronique. Il faut ouvrir des chemins

nouveaux et avancer vers une interprétation et une critique mutuelles avec l'égalité épistémique pour fondement ^[8]. »

Penser la philosophie africaine devient une exigence intellectuelle pour tout philosophe occidental qui souhaite concevoir son rapport au monde. Cela lui permet non seulement d'enrichir sa propre compréhension de la philosophie et de la doter d'une nouvelle épaisseur, mais également de penser le monde dans lequel il s'insère selon une dimension et une profondeur nouvelles. Le monde du philosophe occidental ne se réduit plus à l'Occident, mais toute l'humanité, à des degrés divers, selon des modes différents, y est impliquée. L'Afrique est intégrée à une économie-monde dans laquelle nous sommes tous engagés. Ses philosophes ont quelque chose à dire sur le monde dans lequel nous vivons. Parce qu'étant engagés dans une même réalité, bien que vécue différemment, nous avons à apprendre l'un de l'autre. Penser la philosophie africaine devient une manière de nous penser et d'apprendre à nous connaître nous-mêmes, à travers le regard de l'autre. Pensées africaines et occidentales sont ainsi engagées dans un jeu de miroirs kaléidoscopique fournissant des lieux de rencontre où s'entremêlent les images, les reflets de soi et de l'autre. Cette croisée des perspectives et cette fragmentation des regards permettent de pratiquer la rencontre dans ce qu'elle a de plus inattendu, lorsqu'elle nous dépouille de ce que nous sommes pour nous révéler à nous-mêmes. En regardant l'autre, je me vois ; non pas que je me confonde en lui, mais nos différences apparaissent. Toute identité n'existe que dans son opposé ou dans le différent. Je ne peux me penser que parce

que je suppose que c'est là ce qui me différencie des autres. Et en même temps, en regardant l'Autre, je me perçois en lui car je discerne notre commune humanité.

La philosophie comparée jusqu'à présent s'est pour l'essentiel consacrée à l'Orient. Il est temps de l'ouvrir à l'Afrique. Mais qu'est la philosophie comparée si ce n'est la philosophie entendue dans sa pratique « classique » ? Elle est la philosophie tout entière. La pensée réflexive est toujours comparée. Confronter les concepts, les doctrines, les méthodes, les moyens d'expression... des philosophies africaines et ceux des philosophies occidentales risquerait de produire des comparaisons arbitraires. Et il n'est point question non plus d'exhiber une manière exotique de faire de la philosophie. Mais d'élargir le corpus philosophique consacré. La comparaison et le déplacement d'une pensée, dans un contexte autre que celui de sa production, révèlent les limites de théories qui ne font sens qu'à l'intérieur d'une tradition philosophique particulière. Pour Georges Vallin, la philosophie comparée est « une méthode de lecture, d'interprétation et de critique des systèmes, des modèles et des catégories philosophiques élaborées par l'Occident, à la lumière des modèles théoriques et des doctrines les plus caractéristiques des traditions métaphysiques de l'Asie ^[9] ».

Pourquoi ne pas faire de même avec les philosophies africaines ? Cherchant à saisir la signification du précepte delphique « Connais-toi toi-même », Socrate n'encourage-t-il pas l'homme à « porter son regard sur ce qui permet à l'œil, en le

regardant, de se voir lui-même ^[10] » ? N'est-ce pas là l'essentiel de toute pratique philosophique ? En étudiant les philosophies africaines, nous pouvons examiner de manière nouvelle les pensées occidentales et leurs modèles théoriques ainsi que les catégories, les paradigmes et autres outils conceptuels auxquels elles recourent. Pour cela, la grille de lecture doit être la plus neutre possible, c'est-à-dire sans catégories particulières qui la définissent. Il importe alors de s'intéresser tout particulièrement à la contextualité et à l'intertextualité des discours philosophiques africains, de saisir le cadre référent dans lequel ils s'inscrivent afin d'*en dégager les conditions de possibilité*. Il ne s'agit pas de construire une histoire de la philosophie africaine ni même de dire ce qu'elle est ou doit être et encore moins de l'opposer à la pensée occidentale. Plus que la question de la définition qui a tendance à figer les réalités et à n'en donner qu'une vue partielle, ce qui nous intéresse c'est de saisir les philosophies africaines dans leur *relation avec...*, avec les philosophies occidentales, avec les pensées africaines, avec les autres sciences et savoirs. Et de comprendre comment la philosophie africaine se pense elle-même, c'est-à-dire comment elle construit ou déconstruit l'idée même de « philosophie africaine », selon les contextes historiques, politiques, idéologiques, culturels, sociaux, philosophiques...

La déclinaison de l'expression « philosophie africaine » au singulier ou au pluriel n'est pas anodine. Employée au singulier, nous faisons de cette expression le même usage que nous pourrions faire de celle de « philosophie allemande », de « philosophie grecque », de « philosophie continentale »... avec

tout ce que ce type de catégorie peut représenter d'inconvénients et d'avantages. La simplification que supposent de telles expressions présente à la fois quelques dangers et un certain intérêt. Opérant par réduction, elles permettent de saisir rapidement mais aussi vaguement de quel corpus il est question. Mais cette schématisation risque d'engendrer une compréhension restreinte et restrictive, une compression outrancière de la complexité, atténuant et diluant les différences dans une sorte d'unanimité caricaturale. Cela n'est pas le propre de l'expression « philosophie africaine » mais semble être le lot de *toutes* les déclinaisons nationales ou culturelles de la philosophie.

Si les philosophes emploient ce type de qualification afin de désigner hâtivement un corpus pour l'évoquer succinctement ou de manière générale, il n'est pas avéré, pour autant, que cela fasse sens. En examinant les corpus que de telles catégories encadrent, il apparaît que le pluriel pourrait s'imposer. Si l'on accepte, par exemple, qu'une fois la question de la germanité dépassée, la philosophie allemande n'est pas une manière de penser propre aux Allemands, on peut alors supposer qu'il en est de même pour la philosophie africaine. Elle ne serait pas *une* manière de penser et de concevoir le monde spécifique aux Africains ; et ce, d'autant qu'« il existe plusieurs Afriques, avec des trajectoires différentes, des histoires et des mémoires diverses, des expériences du Politique qui sont loin d'être identiques. Tout discours sur l'Afrique ne peut être validé que s'il postule l'idée d'une déconstruction de l'Afrique comme réalité homogène. L'Afrique n'est pas un espace géographique

mais plutôt une pluralité d'imaginaires, de cultures, de temporalités ^[11] ».

Le pluriel prime : il est plus pertinent de parler *des* philosophies africaines. Toutefois, le maintien du singulier *et* du pluriel peut être justifié. Penser *la* philosophie africaine, c'est souvent la concevoir dans son opposition supposée ou, tout du moins, dans une éventuelle différence essentielle face à *la* philosophie occidentale. Il s'agit là de deux manières de penser et d'appréhender la philosophie qui répondraient à des exigences de nature différente. Étudier *les* philosophies africaines, ce serait les penser en elles-mêmes et pour elles-mêmes, et non plus en fonction de ce qui les distinguerait de la philosophie telle que pratiquée en Occident mais selon ce qui les différencie les unes des autres. Cette perspective, différente, implique que le corpus philosophique africain soit travaillé de l'intérieur, que les textes africains soient comparés entre eux. Et permet de comprendre en quoi l'expression « philosophie africaine » ne recouvre pas un bloc monolithique mais, comme toute expression de ce type, suppose une certaine pluralité. Les philosophies comprises à l'intérieur de ce modèle de qualification sont à la fois semblables et différentes. Elles sont l'expression de la diversité même si elles possèdent des caractéristiques communes.

Ce qu'il faut comprendre, c'est comment, à un moment historique particulier, des philosophes sont amenés à revendiquer leur appartenance à de tels ensembles, qu'ils conçoivent soit de manière monolithique soit selon une

perspective plurielle. Il importe donc de saisir le contexte de production de leur réflexion, de dégager les structures et les événements historiques, politiques, sociaux, économiques déterminants afin de déceler l'environnement dans lequel ces pensées s'épanouissent. Il faut donc sortir de la philosophie *via* les travaux des historiens, des anthropologues, des sociologues, des politologues, des juristes... Et s'insérer dans une perspective pluri- voire trans-disciplinaire. Fermer la philosophie sur elle-même, c'est l'exclure du monde alors que les philosophes vivent en société et dépendent en grande partie d'elle. La plupart, sinon la très grande majorité, sont des *fonctionnaires* du concept. Leur manière de vivre et de pratiquer la philosophie au sein de cette société qui les nourrit influence nécessairement, à des degrés divers, leur pensée. Les philosophes se doivent de penser leur propre condition et leur inscription dans un système économique, politique, culturel qui leur permet d'exister en tant que tels.

La philosophie n'est pas seulement réflexion métaphysique. Elle est aussi raison pratique. En cela, elle a beaucoup à apporter à l'élaboration du monde dans lequel nous vivons mais aussi à l'édification d'une société future. Elle a à proposer des modèles idéaux, à fonder des éthiques qui permettent de penser et d'entretenir le lien social, à définir le bien commun, ce qui fédère les individus dans une société... Elle a aussi à offrir des perspectives. Penser la philosophie africaine, ce n'est pas seulement étudier les textes philosophiques africains, mais c'est aussi penser ce que la philosophie peut apporter aux sociétés africaines, ce qu'elle a à dire des réalités africaines, ce qu'elle a

à proposer comme conception du politique qui permette aux sociétés de se développer dans un monde économique et politique nouveau...

Les études sur l'Afrique ont fait l'objet d'investissements particuliers et n'ont pas toujours répondu aux seuls impératifs scientifiques. Loin de là. La production d'un savoir consacré à ce continent a une origine particulière qui l'a déterminé en propre pendant des décennies. Nous ne pouvons occulter les événements historiques tragiques qui ont affecté les relations Afrique-Occident. Pendant des siècles, le continent africain a été avili, exploité, dominé, colonisé par les sociétés européennes. Cette histoire n'a pas seulement modelé les relations Afrique-Europe-Amériques et fortement imprégné les sociétés africaines. Cela a eu aussi des répercussions dans la manière même d'appréhender les sociétés africaines en Occident. Les entreprises de traite négrière et de colonisation ont produit une idéologie qui les caractérise et qui est présente autant dans les conceptions populaires, politiques que dans les discours scientifiques. La naissance d'un savoir spécifique consacré à l'Afrique, pendant un temps nommé africanisme, essentiellement centré autour du savoir anthropologique, ainsi que le développement de l'ethnologie et de l'anthropologie s'enracinent dans ces périodes de découverte, d'esclavagisme et de conquête coloniale. Ce savoir était à prétentions pratiques et servait une politique d'asservissement, de domination et d'exploitation. Les catégories qu'il a produites étaient, et sont toujours, emplies de préjugés, d'enjeux déguisés, d'idéologies

sous-jacentes, qu'il s'agit de recevoir de manière critique et de déconstruire.

Parce que notre réflexion est produite à partir d'un lieu particulier, avec un arrière-plan historique culturel et philosophique surdéterminé, le risque d'ethnocentrisme est permanent. Peut-être est-il même, d'une certaine manière, inévitable. Comment ne pas proposer une lecture occidentale des réalités africaines ? Il est utopique de chercher à formuler un discours scientifique qui se situerait hors des contingences historiques, économiques, sociales et qui se penserait au-dessus des cultures. Nous ne pouvons que proposer une lecture occidentale des réalités africaines. *Nous ne pouvons donc que proposer une lecture partielle, certainement partielle, des philosophies africaines.* La pensée du philosophe ne doit pas être englobante et encore moins totalisante, mais modeste. Il ne peut pas *tout* saisir. Une situation inhérente à la finitude et à l'imperfection de la pensée.

Tout discours, quelle que soit sa provenance et en fonction de celle-ci, est susceptible de recourir à des catégories produites afin de répondre à des exigences idéologiques qui lui sont extérieures. Le discours philosophique ne saurait être neutre. Un concept ou une œuvre philosophique sont toujours créés dans un contexte particulier qui les détermine directement ou indirectement. Tâchons donc de comprendre et de dessiner le contexte politique, historique, économique, des discours philosophiques africains. Les moyens dont disposent les philosophes, la ruse qu'ils développent pour détourner les

théories, les concepts, les méthodes qu'ils convoquent ne sont pas sans signification. Discernons quelles sont les philosophies – africaines, occidentales ou autres – qui constituent leur arrière-plan culturel et philosophique, comment ils les traversent et quels sont les rapports qu'ils entretiennent avec les traditions philosophiques et ce qui est habituellement nommé *traditions africaines*. Évitions enfin d'interroger la philosophie africaine à l'aune de la philosophie occidentale. Réserveons-nous plutôt la possibilité de faire des allers-retours entre ces deux « sphères » afin de voir en quoi éventuellement elles s'opposent, s'affrontent, se complètent, ou s'enrichissent. Ce qui permettra d'interroger la rigidité ou la fluidité des frontières, de comprendre comment, en philosophie, des territoires peuvent se dessiner, et de penser la pertinence de la constitution de tels territoires philosophiques.

Notes du chapitre

[1] ↑ Hadot (P.), 1995, p. 276.

[2] ↑ V. Hadot (P.), 1995, p. 30 et 35.

[3] ↑ En revanche, quelques séminaires ici et là ont été occasionnellement consacrés à cette question en Allemagne. V. Mabe (J.E.), 2002.

[4] ↑ Todorov (T.), 1982, p. 14.

[5] ↑ V. Hadot (P.), 1995 et 2001.

[6] ↑ Sur cette question, v. le n° 27 de la revue *Extrême Orient – Extrême Occident*, 2005, et en particulier Dick (A.-L.), 2005.

[7] ↑ V. Hadot (P.), 1995 et 2001.

[8] ↑ Wimmer (F.M.), 1993, p. 37, trad. fr. J.-P. Reding in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. IV : « Le discours philosophique », Paris, PUF, 1998, p. 1222.

[9] ↑ Vallin (G.), « Pourquoi le non-dualisme asiatique ? (Éléments pour une théorie de la philosophie comparée) », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 168, 1978, p. 157 in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. IV : « Le discours philosophique », Paris, PUF, 1998, p. 1219.

[10] ↑ Platon, *Alcibiade*, 132d, in *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, « La Pléiade », tome 1, p. 246.

[11] ↑ Diaw (A.), 2004, p. 37.

I. Philosophie et identité africaines

Habituellement, la philosophie africaine est présentée selon un certain ordre chronologique. Lue dans une perspective historiciste, elle se dit en trois temps. Elle est d'abord ethnophilosophie, puis opposition à cette même ethnophilosophie. Et c'est seulement après ce moment critique qu'elle deviendrait pleinement philosophie en s'intéressant aux mêmes questions que la philosophie occidentale (l'État, la société civile, la démocratie, l'herméneutique, l'art...). Elle s'inscrirait ainsi dans l'universalité. Selon ce parcours, la philosophie africaine se professionnalise et devient l'objet de discours discursifs nouveaux. Les discours ethnophiles et ses critiques s'inscrivent dans une période historique lourde de sens : celle de la fin de la colonisation et celle ouvrant l'ère dite des « indépendances ». Dans de telles circonstances, l'usage du discours philosophique n'est que rarement anodin. En effet, en ces périodes de domination et de mouvements libérateurs, les deux étant indissolublement liés, un investissement particulier du discours philosophique est à l'œuvre, devenant quelquefois l'arme d'un combat qui le dépasse. Alibi, il fonctionne sous le mode de la preuve : si l'on parvient à exposer l'existence d'une philosophie africaine, alors sera attestée la présence de la Raison en Afrique. L'humanité, et

donc la dignité et la liberté, de l'homme noir est en jeu. La philosophie est amenée à remplir un rôle spécifique dans l'édification d'une identité africaine. Elle doit non seulement penser l'être-africain-au-monde mais encore le valoriser. La frontière avec l'idéologie est alors ténue.

L'invention de l'ethnophilosophie

Le livre du père missionnaire belge Placide Tempels publié en 1945 sous le titre *La Philosophie bantoue* ^[1] est probablement le premier texte dans lequel le terme « philosophie » est appliqué à une réalité africaine. Cet ouvrage est souvent estimé comme inaugurant l'histoire de la philosophie africaine, ou tout du moins son « archéologie » ^[2]. C'est-à-dire ce qui a permis à la pensée philosophique africaine de se poser en tant que telle, soit en continuant de manière plus ou moins critique le travail amorcé par Tempels, soit en considérant le courant initié par Tempels – malgré lui – comme extérieur à la discipline philosophique et s'apparentant davantage à l'ethnologie.

En 1969, le philosophe béninois Paulin Hountondji forge le vocable d'« ethnophilosophie » pour désigner tout « ouvrage d'ethnologie à prétention philosophique » ^[3], reposant sur une confusion des discours ethnographique et philosophique. Ce vocable a été repris par la suite aussi bien par les philosophes africains que par quelques intellectuels occidentaux à tel point

qu'il est même utilisé par certains spécialistes de philosophie chinoise^[4]. Hountondji présente l'ethnophilosophie comme la « recherche imaginaire d'une philosophie collective, immuable, commune à tous les Africains, quoique sous une forme inconsciente^[5] ».

Le travail de Tempels et celui de ses « disciples^[6] » supposent, en effet, qu'il existe, dans les sociétés qu'ils étudient et dont ils se font les porte-parole, une pensée d'ordre philosophique propre à l'ensemble de la communauté saisie, déjà formulée, existante de tout temps, mais dont les membres de la société n'ont pas conscience. Ils la « vivraient » sans la « penser »^[7], voire l'ignoreraient. Le travail des ethnophilosophes serait alors de mettre au jour ces philosophies, de les énoncer et de les extirper de la réalité sociale africaine. Une telle compréhension du rôle des ethnophilosophes n'est pas sans rappeler celui que s'assignaient certains anthropologues fonctionnalistes. Selon eux, l'anthropologie dépassait le niveau d'interprétation et de compréhension que les membres des sociétés étudiées avaient de leur propre système social, en systématisant et en explicitant les pratiques sociales et leurs fonctions au sein de la société comprise comme totalité *sui generis*.

À l'instar de Tempels, nombre d'ethnophilosophes sont des hommes d'église « concev[ant] la philosophie sur le modèle de la religion, comme un système de croyances permanent, stable, réfractaire à toute évolution, toujours identique à lui-même, imperméable au temps et à l'histoire^[8] ». La perspective qui est la leur est celle d'une *philosophia perennis*. Formé dans la

tradition scolastique, Tempels s'inscrit dans cette quête des principes ontologiques premiers et universels. Il conçoit la philosophie comme une science immuable et adopte une position qui est également celle d'Aldous Huxley à la même époque. En 1945, ce dernier écrit que l'« on trouve des rudiments de la *philosophia perennis* parmi le savoir traditionnel des peuples primitifs, dans toutes les régions de la terre, et, sous ses formes les plus pleinement développées elle trouve une place dans chacune des religions supérieures ^[9] ».

La conception de la philosophie – et de la philosophie africaine – comme *philosophia perennis* a des conséquences pratiques. Elle sert aussi bien les hommes d'église que les laïcs. Aux premiers, elle permet de « trouver une base psychologique et culturelle pour enraciner le message chrétien dans l'esprit de l'Africain, sans trahir ni l'un ni l'autre ^[10] ». Aux seconds, elle offre la possibilité de découvrir un « système de croyances » offrant un « sol dur et stable [pour] fonder des certitudes » ^[11] et investi différemment selon les préoccupations identitaires et politiques de chacun. Les textes ethnophilosophiques, quel que soit l'investissement dont ils font l'objet, ont ceci de commun qu'ils reposent sur la conviction selon laquelle les sociétés africaines, qualifiées de « traditionnelles », proposent une vision du monde qui ne serait pas de l'ordre de la croyance commune. Mais de la philosophie. Elle se distinguerait de cette dernière, telle que l'Occident la connaît et la pratique, en ceci qu'elle est collective et immuable : elle n'est pas le produit d'individus identifiables. Elle serait partagée par l'ensemble de la communauté, et ce

depuis toujours. Elle n'évoluerait pas mais traverserait les âges telle quelle ; ce qui fait dire à Alexis Kagame que « les principes philosophiques [de ces sociétés] sont invariables : la nature des êtres devant rester ce qu'elle est, leur explication profonde est fatalement immuable ^[12] ».

Le caractère permanent, inaltérable et sans mouvement de cette « philosophie » correspond à une ontologie fixiste. Les sociétés africaines seraient inertes, unanimes, sans pluralité ni contradictions, et se situeraient en dehors de l'histoire et du progrès. Elles s'articuleraient autour d'un savoir clos, perçu de manière intuitive et inconsciente par les populations africaines étudiées qui « philosophe[nt] sans le savoir ^[13] ». Les ethnophiles prétendent seulement lire cette philosophie, la convertir « de l'implicite à l'explicite ^[14] », certains prévenant néanmoins que « tant qu'un tel passage reste à faire il ne serait pas exact de parler de philosophie africaine ou de philosophie yoruba [...] il faudrait croyons-nous spécifier qu'il s'agit d'une réflexion philosophique s'exerçant sur des données culturellement bantou, ou yoruba, ou africaines ^[15] ». Engagé dans cette « entreprise folle et sans espoir ^[16] », le philosophe africain s'inscrit dans une démarche ethnophilosophique et « reconstruit systématiquement la vision du monde des peuples africains [...] la pensée de ses ancêtres, la *Weltanschauung* collective de son peuple. Pour ce faire, il se croit obligé de devenir ethnologue, spécialiste ès coutumes africaines ^[17] ». Et chacun d'essayer de spécifier « ce qu'est pour le Yoruba la notion de personne ^[18] », ce qu'est l'être pour le Bantou ou le Luba, l'âme pour les Dogon, la vérité pour les Akan...

Processus d'uniformisation des cultures, les ethnophilosophies ont édifié ces dites philosophies en fondement des institutions et des comportements sociaux, le tout pouvant expliquer les parties, et inversement. Ainsi Tempels écrit-il que la philosophie bantu « pénètre et informe toute la pensée du primitif, elle domine et oriente tout son comportement ^[19] ». Tempels présuppose que la « métaphysique », « l'ontologie » bantu qu'il s'attache à déceler déterminent la vie sociale, son organisation, ses valeurs, les attitudes publiques et privées de tout individu. Dès lors, ces philosophies africaines peuvent se lire dans tout et tout peut les révéler. L'ethnophilosophe a, de la sorte, le choix de son matériau. Peu importe ce sur quoi s'exerce sa pensée puisque ces « philosophies » sont présentes partout et nulle part à la fois. L'un des matériaux de prédilection des ethnophilosophes relève du langage. Les « proverbes, les fables, les contes, et les poèmes de tout ordre ^[20] » sont souvent considérés comme des sources privilégiées de philosophie. Alexis Kagame reconnaît que « quelques-unes de ces sources renferment, en effet, des assertions d'ordre philosophique. Nous devons y ajouter également certaines “institutions” populaires, telles que certaines conceptions religieuses, la divination, la magie et les données d'ordre scientifique. Lors même que la structure formelle de ces “institutions” n'exprime rien de philosophique, elle peut se montrer comme une conséquence directe de telle conception d'un problème relevant de la philosophie ^[21] ». Tout semble être plus ou moins philosophique. L'ethnophilosophie présume que « toute culture repose sur un substrat

métaphysique particulier, permanent, inaltérable^[22] », que tout est contaminé par ce substrat et qu'il suffit d'observer attentivement n'importe quelle réalité pour le percevoir. Sont obtenues de la sorte des sociétés paralysées, englobantes et déterminantes, régies par un principe unitaire, *une* « philosophie », *une* culture, une compréhension unanime des choses, des êtres et des événements. La culture devient un « déterminant absolu^[23] ». Ainsi peut-on reprocher à l'ethnophilosophie son « *culturalisme* – comme on le fait aujourd'hui de l'ethnopsychiatrie – (la culture ne détermine pas absolument un individu), [...] son *essentialisme* (il n'y a pas un esprit du peuple qui ferait que certains soient fondamentalement religieux, d'autres matérialistes, etc.) et enfin sa réification (l'Africain est d'abord un être de chair et de stratégie et sa religiosité est pragmatique. Dieu doit être utile et efficace)^[24] ».

« Langage en folie^[25] », l'ethnophilosophie ne se maintient qu'en recourant de manière fallacieuse et non rigoureuse au terme de « philosophie » en lieu et place de celui de « mentalité »^[26] et fonctionne comme un mythe, celui d'« une philosophie africaine spécifique, [d']une vision du monde commune à tous les Africains d'hier, d'aujourd'hui et de demain, [d']un système de pensée collectif et immuable, éternellement opposable à celui de l'Europe^[27] », ce dernier étant, dans le même mouvement, réduit à une unité de comparaison et exprimé différemment selon les ethnophiles. Kagame, par exemple, réduit la pensée occidentale à la philosophie aristotélo-scholastique. Issiaka

Lalèyê compare la pensée « préréflexive » yoruba au cogito cartésien et met sur le même plan une réflexion philosophique et une pensée pré-réflexive considérée comme caractérisant de manière absolue tout individu africain, concluant alors que « s'il était traduit en yoruba, le cogito cartésien paraîtrait absolument insensé car il n'est guère question pour le Yoruba de se persuader d'abord de son existence pas plus que celle d'autrui ^[28] ». Mais, à aucun instant, Lalèyê ne perçoit que la même objection pourrait être formulée par tout sujet – quelle que soit sa culture – non initié à la réflexion philosophique. En procédant de la sorte, Lalèyê, comme tout ethnophilosophe, ne distingue pas ce qui est de l'ordre de la *doxa* de ce qui est de l'ordre philosophique. Confusion des discours et des niveaux de réflexion, l'ethnophilosophie est une mise en scène d'éléments culturels recherchés pour leur originalité, opposés de manière dichotomique à la culture occidentale, appréhendée de manière tout aussi homogène. Elle construit ainsi son propre objet.

La majorité des philosophes africains ^[29] reprochent à l'ethnophilosophie d'inventer son objet et de construire des pensées. L'absence de textes préexistants rend alors impossible toute vérification des affirmations péremptoires parcourant les textes ethnophilosophiques. Tempels « a ouvert la voie aux analyses ultérieures visant à *reconstruire* grâce à l'interprétation des coutumes, traditions, proverbes... une *Weltanschauung* particulière ^[30] ». La soi-disant philosophie intuitive, implicite, immédiate et collective que décèle et « me[t] au jour ^[31] » l'ethnophilosophie ne se donne pas en tant que telle ; elle n'est pas écrite, mais elle est à formuler. Sa

présentation n'est autre qu'une construction. Les ethno/anthropo-discours « inventent^[32] » la culture qu'ils étudient. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une reconstruction^[33] mais bien d'une construction. Les discours de type ethno/anthropo-logiques n'ont d'objet que celui qu'ils érigent et reconnaissent comme tel. La récurrence du verbe « sembler » et de l'usage du conditionnel dans le texte d'Issiaka-Prosper Lalèyê^[34] est à ce sujet symptomatique. À partir de conjectures, Lalèyê élabore une construction systémique et ontologique qu'il présente comme étant yoruba. Mais son travail est instable parce qu'il force les mots pour en dégager la conception yoruba du « lieu ». Les ethnophilosophes se présentent comme les spécialistes des sociétés qu'ils étudient, leur proximité des populations étudiées leur conférant une certaine crédibilité. Mais s'ils ne font que traduire les « philosophies » sous-jacentes aux sociétés objectivées, comment expliquer, par exemple, que Kagame et Tempels ne présentent pas la même compréhension de la « philosophie bantoue » ?

Ces textes ne sont ni critiques ni spéculatifs mais « narratifs et interprétatifs^[35] » et posent, en tant que tel, le problème de la validité de l'interprétation qui est proposée. Quelle est la part d'investissement de l'auteur dans la re-production descriptive des on-dit traversant une société donnée ? À plusieurs reprises, Jean-Calvin Bahoken présente des conceptions africaines de Dieu, de l'homme, de l'être tel qu'« on » les énonce dans les sociétés africaines. Mais on ne peut ignorer le vocabulaire chrétien dans lequel s'exprime Bahoken. Il opère une

compréhension des réalités africaines et douala en particulier, à travers une traduction de la Bible. Il s'agit alors d'interroger la part du message chrétien dans cette interprétation-présentation des « clairières métaphysiques africaines » ainsi que la part investie par un Bahoken, motivé par l'« intérêt "missionnaire" d'une telle étude » ^[36]. Nous sommes là face à une problématique herméneutique ^[37]. Pour être efficace, la compréhension doit tenir compte à la fois de l'enracinement historique et existentiel de l'auteur et de sa propre condition. De fait, elle doit interroger les intentions de l'auteur (que désire-t-il exprimer dans ce texte lorsqu'il l'écrit ou le prononce ?), le contexte (historique, social, politique, économique, idéologique...) dans lequel ce discours est élaboré, mais aussi considérer la tradition dans laquelle la compréhension elle-même de l'interprétant s'enracine ainsi que l'investissement du sujet (que cherche le sujet-interprétant dans un tel texte ? de quelle tradition philosophique, intellectuelle, politique... relève-t-il ?, etc.). Cette double dimension reconstructrice du contexte, de la motivation du sujet-interprétant et de l'objet interprété doit être prise en considération dès lors que l'acte interprétatif cherche à être constitutif de vérité. Si le travail interprétatif et herméneutique est lié à une mission historique, politique ou idéologique quelconque, l'écueil majeur est alors la projection, dans la construction interprétante, de ce que l'on cherche et de ce dont on a besoin.

Ces constructions varient en fonction des conceptions et des théories philosophiques, de la formation et de l'objectif de leur

auteur parce qu'elles sont l'objet d'investissements particuliers et de projections singulières. Le prisme à travers lequel ces ethnophiles perçoivent la réalité à construire est, à chaque tentative, différent. À partir des catégories aristotéliennes, Kagame lira la langue bantu et cherchera à établir les catégories qui la caractérisent. Lalèyê, quant à lui, préférera l'approche phénoménologique. Et il en sera ainsi pour tout texte ethnophilosophique parce que l'on ne peut nier à ces ethnophiles la qualité de philosophes. Formés pour la plupart dans des universités européennes et/ ou américaines, ils véhiculent leur propre discours sur la « philosophie africaine » avec le langage occidental du savoir. Kwasi Wiredu^[38] rappelle à ce sujet que lors de la période dite des indépendances, il n'y avait pas de philosophie africaine dans les universités du continent mais seulement des éléments anthropologiques et religieux à partir desquels les philosophes ont pensé. Ainsi obtient-on ce que Souleymane Bachir Diagne qualifie de « philosophie du raccord^[39] ». Dans ce contexte, le philosophe construit une ethnophilosophie en « raccord[ant] une sorte de latence philosophique inscrite dans l'être bantu, au discours "occidental" qui véhicule le savoir^[40] ». Ces ethnophiles sont des philosophes qui se sont ignorés. « Ils ont cru *reproduire* des philosophèmes préexistant là même où ils les *produisaient*. Ils ont cru *raconter* alors qu'en fait ils *créaient*. Modestie louable, sans doute, mais aussi trahison : l'effacement du philosophe devant son propre discours était inséparable d'une projection qui lui faisait attribuer

arbitrairement à son peuple ses propres choix théoriques, ses options idéologiques ^[41] . »

Ces discours avaient une fonction particulière. Pour la plupart, ils étaient publiés par des éditions européennes. Ils étaient tolérés dans un système et produits par ce même système qui savait comment en tirer profit. Dans *Négritude et Négrologues*, Stanislas Adotevi rappelle que la raison ethno/anthropo-logique parle *de* l'homme africain, « mutile ^[42] » l'objet de son discours qu'elle réifie, elle devient « cannibale ^[43] », n'étant plus qu'une « simple reduplication du primitivisme ^[44] », attribuant à un peuple dans son ensemble des valeurs qu'elle fixe de manière imaginative dans une tradition. Mais, « si la saisie de la société africaine est difficile, ce n'est pas, comme pense cet autre ethnologue africain, Agblemagnon, pour des raisons d'ordre épistémologique, mais parce que l'existence d'un discours anthropologique unifié par-delà ses différenciations historiques, ayant l'apparence d'une discipline scientifique objective et même objectivante de la société, est tributaire du colonialisme qui ne perçoit les hommes et les groupes que comme objets ^[45] ». De fait, l'ethnophilosophie a entretenu un lien particulier aux pouvoirs.

Un certain nombre de philosophes africains et occidentaux comme Jacques Derrida et Michel Foucault se sont attachés à dégager le lien existant entre l'anthropologie et l'ethnocentrisme occidental ^[46] . Ainsi que l'a montré Gérard Leclerc dans *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*, il existe un lien certain entre l'anthropologie et

la colonisation à la fois comme système économique capitaliste et impérialiste de domination et d'exploitation, et comme discours idéologique. Gérard Leclerc rappelle qu'il faut attendre que la colonisation comme capitalisme impérialiste prenne son essor au milieu du XIX^e siècle pour que l'anthropologie, comme regard objectivant et réifiant des autres sociétés, apparaisse. Le « bon sauvage », qui alimentait les théories sur les sociétés nouvellement découvertes de la Renaissance au XVIII^e siècle, fait place à un « sauvage » paresseux. Cette oisiveté est brandie comme prétexte à exploiter les ressources naturelles des terres à coloniser ^[47]. Les sociétés sont hiérarchisées et classées selon leur niveau technologique. C'est l'essor de l'anthropologie préclassique, positiviste et victorienne, celle de l'évolutionnisme qui s'identifie à la civilisation occidentale, à la pratique coloniale et à la « mission civilisatrice » de la colonisation.

Les difficultés que rencontrent les agents coloniaux de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle amènent à l'intérieur même de l'évolutionnisme une modification de la conception coloniale. Se pose la question du maintien ou de la suppression des institutions des sociétés colonisées. Les nouveaux anthropologues, dits de terrain, fournissent les premières monographies, apportant aux gouverneurs coloniaux les informations nécessaires à l'administration des populations à coloniser. La connaissance des populations et des pouvoirs locaux revêt avant tout, et presque exclusivement, un intérêt pratique. Cette dimension du savoir anthropologique sera accentuée dans l'aire britannique avec la mise en place

officielle de la politique de l'administration indirecte (« *indirect rule* ») qui nécessite une connaissance particulière et approfondie des institutions et des croyances des sociétés colonisées. Se définit ainsi la fonction des anthropologues britanniques après 1930 ; l'anthropologie se fait appliquée et devient un élément essentiel de la théorisation de la politique coloniale. Le travail de Lord Frederick Lugard, gouverneur du Nigeria, auteur de *The Dual Mandate* (1922), reconnu comme le fondement théorique de l'administration indirecte, est repris par la Société des Nations afin d'établir les critères d'une « bonne » colonisation. Le fonctionnalisme prend ainsi conscience de lui-même comme savoir à prétentions pratiques. Cette seconde période de l'anthropologie abandonne le langage normatif, les concepts de progrès et de civilisation de l'anthropologie victorienne car elle ne justifie plus la colonisation. Elle ne le condamne pas pour autant. Elle l'ignore tout simplement. L'anthropologie classique fait disparaître le colonialisme comme système, un vocabulaire mécaniste est utilisé pour expulser l'idéologie. Il faudra attendre 1951 pour que la « situation coloniale ^[48] » soit consciemment prise en considération dans la réflexion anthropologique ^[49]. S'intéressant dans plusieurs ouvrages à cette question ^[50] et cherchant à définir le projet anthropologique, V.Y. Mudimbe rappelle que la remise en cause de l'anthropologie et de ses implications idéologiques date des années 1950 et que s'il est maintenant possible de concevoir un certain type d'anthropologie qui respecte les peuples étudiés, le lien avec l'épistémologie occidentale ne peut, toutefois, être effacé. Cette

compréhension des discours ethno/anthropo-logiques insiste sur le fait que ces savoirs ont, pendant un certain temps, été liés à l'idéologie et au pouvoir coloniaux. En tant que tels, ils ont véhiculé, sinon construit, poncifs et préjugés racistes, infériorisants et objectivants, parce qu'ils s'adressaient en tout premier lieu à une administration européenne, engagée dans une entreprise coloniale.

S'inscrivant dans la lignée des ethno/anthropo-discours, les ethnophilosophies « [ont] été élaborée[s] avant tout pour un public européen ^[51] » et se sont faites « secrètement complices du bourreau, communiant avec lui dans l'univers artificiel du mensonge ^[52] ». Elles ont répondu autant au désir de valorisation de soi – *nous aussi, nous avons une philosophie et en sommes dignes !* – qu'aux attentes exotiques de l'ethnocentrisme occidental en « fig[eant] », « momifi[ant] » les civilisations africaines qu'elles étudiaient, les transformant en « objet de consommation externe », en « mythe », les offrant en « spectacle » ^[53] à un auditoire occidental avide de « supplément d'âme » et d'exotisme divertissant.

La réception de ces discours étant occidentale, l'ethnophilosophie cherche à prouver l'altérité et l'originalité des cultures étudiées, en comparaison à la culture dominante réduite à une dimension unique, par le prisme de grilles de lecture européennes. Ainsi Kagame prétend-il dévoiler, grâce à une méthode aristotélicienne, une philosophie bantu collective et implicite, présente dans la structure même de la langue bantu, supposant que toute langue est une vision du monde ^[54].

Parce que les discours ethnophilosophiques s'inscrivaient dans une dynamique de réhabilitation et de faire-valoir de l'homme noir au sein même de l'humanité – la philosophie jouant le rôle de preuve et de sésame –, il était attendu des intellectuels occidentaux qu'ils reconnaissent ces discours comme philosophiques et attestent par là même l'existence d'une philosophie africaine. Albert Camus et Gaston Bachelard ^[55] ont répondu à cet espoir, acceptant d'appliquer l'adjectif « philosophique » là même où il ne le serait pas dans le champ épistémologique occidental. L'ethnophilosophie introduit de la sorte dans la philosophie ce qui n'est pas considéré comme philosophique par la tradition occidentale, tout comme quelques années plus tard, l'ethnopsychiatrie française acceptera d'intégrer au corps médical des non-médecins comme Nathan et Devereux. Jean-Godefroy Bidima s'interroge alors sur la validité et la signification de la qualification « de psychiatre – fussent-ils “ethno” – des thérapeutes qui n'ont pas les diplômes de médecine ^[56] », de philosophie des conceptions populaires et collectives.

Les ethno/anthropo-discours ont ceci de particulier qu'ils parlent « du Noir », de « l'Africain », avec toute la généralité et l'abstraction que ces notions requièrent, et ne s'adressent pas au Sujet africain en tant que tel. Est déniée la qualité de sujet à ce qui est réifié. Des êtres humains de chair sont transformés en objets abstraits de discussion. Après l'accès à la raison refusé pendant des siècles, c'est la parole qui est confisquée. « Le Noir continue, de ce fait, d'être tout le contraire d'un interlocuteur : il est ce dont on parle, un visage sans voix qu'on tente de

déchiffrer, entre soi, objet à définir et non sujet d'un discours possible ^[57] », supposé renvoyer à « un référent africain qui existerait en soi, antérieurement à tout projet d'écriture ^[58] ».

Même s'il est incontestable que depuis une cinquantaine d'années les discours ethnologiques et anthropologiques ont modifié leur rapport aux réalités qu'ils étudient, il demeure néanmoins, quelquefois, cette tendance pernicieuse à ne pas vouloir dialoguer avec l'autre. Mais à parler de lui, en sa présence, comme s'il n'était pas là, comme s'il ne comprenait pas les termes et l'enjeu du débat, comme s'il ne pouvait intervenir dans la discussion parce qu'il n'en avait pas la capacité, comme l'on parle d'un enfant en sa présence sans attendre de lui une quelconque réaction, sinon celle du silence et de l'acquiescement. Ainsi Bidima fait-il en 2000 l'amer constat que « ce qui surprend dans ces débats sur l'ethnopsychiatrie en France, c'est l'absence totale de la prise en compte par les discutants des critiques africaines de l'ethnologie en général et de l'ethnopsychiatrie en particulier. Une fois encore, les immigrés et les Africains *sont des entités réifiées, simples objets du discours : on ne leur parle pas quand on parle d'eux* [...]. Dans toute la querelle sur l'ethnopsychiatrie, on n'a pas donné la parole aux thérapeutes africains exerçant en Afrique. La tactique de ravalier le Sujet à l'état d'*occasion de parole* fait toujours partie des mécanismes de pouvoir ^[59] . »

De la même manière que Derrida, dans *De la grammatologie*, montre que l'anthropologie de Lévi-Strauss, malgré son ouverture et son approche critique, maintient la distinction

entre sociétés « sans écriture » et sociétés de l'écrit, même s'il refuse de les hiérarchiser, réduisant alors l'écriture au modèle phonétique et en particulier alphabétique, Hountondji rappelle que l'autocritique qu'opère Lévy-Bruhl dans ses *Carnets* quant à la notion de « mentalité primitive » maintient toujours l'idée d'une certaine « primitivité ^[60] ». Les discours ethnologiques et anthropologiques sont alors perçus comme jouant un rôle politique et étant de véritables outils de justification, voire de légitimation, du pouvoir. Car lorsqu'elles sont engagées dans une dynamique de domination, ces sciences opèrent un double processus qui peut sembler contradictoire en apparence, mais qui témoigne d'une même incapacité : celle à penser l'Autre en tant que tel. Les sciences anthropologiques, qu'il s'agisse de l'évolutionnisme, du fonctionnalisme ou du diffusionnisme, réduisent l'Autre à ce qui est déjà connu, c'est-à-dire au Même ^[61] et, dans le même mouvement, elles le distinguent radicalement de ce Même en le réifiant en un objet de nature spécifique ne pouvant s'inclure au champ sociologique, mais nécessitant un traitement et une science à part.

Ainsi, « l'ethnologie (ou de quelque autre nom qu'on l'appelle, anthropologie ou comme on voudra) présuppose toujours ce qui est à démontrer : la distinction réelle entre son objet et celui de la sociologie en général, la différence de nature entre les sociétés "primitives" ("archaïques" ou comme on voudra) et les autres sociétés. Dans le même temps, par contre, elle prétend faire abstraction du rapport de forces réel entre ces sociétés et les "autres", c'est-à-dire, tout simplement, de l'impérialisme. Quoi qu'il en soit, il n'est pas difficile de constater que les

sociétés qui font l'objet de l'anthropologie sont toujours, en fait, des sociétés dominées ^[62] ». Et Hountondji d'affilier ce type de discours aux « classes dominantes des sociétés dominatrices elles-mêmes ^[63] ». Selon lui, les ethno/anthropo-logies comme discours scientifiques reposent sur « la thèse, généralement tacite, d'une spécificité absolue des sociétés non occidentales, le postulat silencieux d'une différence de *nature* (et pas seulement de degré d'évolution sous le rapport de certains types de réalisations), d'une différence *qualitative* (et pas seulement *quantitative* ou d'*échelle*) entre les sociétés dites primitives et les sociétés "évoluées". L'anthropologie culturelle (autre nom de l'ethnologie) doit son existence, comme discipline prétendue autonome (à l'égard, notamment, de la sociologie), à ce partage arbitraire, au sein de la collectivité humaine, entre deux types de sociétés qu'elle prétend, sans aucune preuve, fondamentalement différentes ^[64] ». Cette supposée différence de nature et non de degré a été notamment l'une des principales justifications de l'entreprise de domination coloniale.

Les philosophes africains critiques de l'ethnophilosophie n'hésitent pas à rappeler que *La Philosophie bantoue* de Tempels, en même temps qu'elle cherche un « supplément d'âme » à une Europe techniciste et matérialiste, prétend s'insérer dans la « mission civilisatrice » de la colonisation. Comme tout ouvrage ethnologique de son époque, ce livre n'est aucunement destiné à un public africain mais s'adresse aux Occidentaux et en particulier aux missionnaires et aux agents coloniaux. Tempels explique alors qu'« une meilleure

compréhension du domaine de la pensée bantoue est [...] indispensable pour tous ceux qui sont appelés à vivre parmi les indigènes. Ceci concerne donc tous les coloniaux, mais plus particulièrement ceux qui sont appelés à diriger et à juger les Noirs, [...] bref, tous ceux qui veulent civiliser, éduquer, élever les Bantous. Mais, si cela concerne tous les coloniaux de bonne volonté, cela s'adresse tout particulièrement aux missionnaires ^[65] ». Ce que Tempels nomme « philosophie bantoue » est compris comme instituant toute réalité sociale. Le missionnaire belge souhaite parvenir à une compréhension de l'ordre métaphysique bantoue pour saisir l'agencement de l'organisation sociale ainsi que les modes d'attribution du pouvoir et de l'institution juridique prévalant dans les sociétés à coloniser. Il sera alors possible d'adapter les formes de domination coloniale pour éviter tout conflit et mouvement de résistance, notamment lors de la désignation des chefs en liaison avec le pouvoir colonial. Tempels, « véritable gardien de l'ordre colonial ^[66] », fabrique une « philosophie-recette ^[67] », en fonction des impératifs de la domination coloniale et pour une « colonisation éclairée ^[68] ». Dès lors, l'ontologie bantu consacre la supériorité de l'homme blanc. « Le Dieu bantu sera garant de l'ordre colonialiste belge et sera sacrilège tout Bantu qui osera y porter la main ^[69] . »

L'ethnologie se fait pratique et s'insère dans un effort de conquête. En témoigne, selon Mudimbe, la structure même des études africaines jusque dans les années 1920 ^[70] . Ces ethno/anthropo-discours travaillent à la construction d'une théorie et d'une pratique coloniales. C'est, par exemple, le

gouverneur d'Afrique occidentale française François Joseph Clozel qui a créé en 1915 le Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française. Maurice Delafosse, précurseur de la recherche de terrain française et l'un des fondateurs de l'Institut d'ethnologie à Paris (1924), appartenait au corps des administrateurs coloniaux. Robert Delavignette, haut-commissaire au Cameroun puis gouverneur général, a enseigné à l'École coloniale. Henri Labouret, officier dans l'infanterie coloniale en Côte d'Ivoire, administrateur colonial, puis agent du ministère des Colonies, est aussi professeur de « Dialectes et coutumes de l'Afrique occidentale française ». Octave Mannoni a été un agent colonial en poste à Madagascar... Outre-Manche, Edward Evan Evans-Pritchard étudie les Nuer à la demande du gouvernement britannique, Meyer Fortes, les Tallensi, pour le gouvernement de la Gold Coast. Lord Frederick Lugard, gouverneur du Nigeria, qui est souvent présenté comme le théoricien de l'administration indirecte (*The Dual Mandate*, 1922), a créé l'Institut international africain en 1926. Bronislas Malinowski et Lucy Mair ont contribué à la théorisation de l'administration indirecte. Lucy Mair, comme Margery Perham, a participé à la formation des agents coloniaux. Siegfried Nadel écrit *Black Byzantium* (1942) sur la requête du gouvernement britannique et avec l'aide de l'Institut international africain, et surtout de Lugard qui préface l'ouvrage. Charles G. Seligman travaille à *Pagan Tribes of The Nilotic Sudan* (1932) à la demande du gouvernement du Soudan anglo-égyptien. Isaac Shapera rédige *A Handbook of Tswana Law And Customs* (1938) pour le

gouvernement sud-africain. Le Rhodes Livingstone Institute est fondé en 1938 à l'initiative du gouvernement rhodésien et de compagnies minières, la Trust Beit et la British South Africa Company. Sous l'égide de l'Institut international africain seront publiés deux classiques de l'africanisme, fruits de la collaboration des grands noms du fonctionnalisme : *African Political Systems* (1940) et *African Systems of Kinship And Marriage* (1950) ^[71] .

Ne soupçonnant pas systématiquement la sincérité de tous les ethnologues, Adotevi constate néanmoins que « l'ethnologie, du point de vue de la science, n'est pas une théorie comme toutes les théories, mais [...] une théorie pratique et la pratique d'une théorie. Et sur le plan de l'histoire, elle est [...] une théorie et une pratique liquidatrice dans une entreprise d'injure fondamentale ^[72] . » Elle est la justification de l'entreprise coloniale. Une telle analyse renvoie sans cesse colonisation et ethnologie l'une à l'autre, toutes deux se comprenant ensemble et devenant autoréférentielles. L'ethnologie a légitimé et disculpé la colonisation, qui lui a permis, à rebours, de se fonder comme telle et de se développer.

Si le courant ethnophilosophique semble s'inscrire dans la lignée des travaux ethnologiques, tel que Hountondji l'a défini, il n'en demeure pas moins que les intentions et les visées des philosophes africains pratiquant une telle philosophie enlisée dans des matériaux ethnologiques, ne sont pas du même ordre que celles des ethnologues et anthropologues liés au pouvoir colonial. Il n'est pas question de justifier l'entreprise coloniale

mais d'opérer un retour sur soi, de se penser en soi et pour soi ^[73]. Ce qui importe, c'est la prise de conscience de soi. Néanmoins, ces penseurs héritent ou investissent une discipline qui a connu son développement dans le contexte de la colonisation et grâce à celle-ci. Dès lors, dans son fondement même, l'ethno/anthropologie est lourdement teintée d'idéologie, puisqu'elle repose sur le précepte selon lequel les sociétés africaines seraient, de manière quasi inconciliable, différentes des sociétés occidentales. Profondément meurtris par des décennies de domination coloniale et de mépris institutionnalisé, les intellectuels africains engagés dans les luttes anticolonialistes cherchent à démentir les préjugés racistes des sciences occidentales à l'intérieur même de ces sciences ^[74].

Alors que les sociétés colonisatrices perdent leurs empires, les sciences anthropologiques évoluent. Elles « s'engage[nt] dans la voie du libéralisme, puis du culturalisme et enfin de l'anticolonialisme ^[75] » et se trouvent investies par des intellectuels africains qui, avec les outils alors disponibles, tentent de recouvrer une certaine dignité. C'est la période de la « fierté noire » pendant laquelle les ethnophiles africains s'efforcent de « défendre leur identité culturelle contre les visées assimilationnistes, avouées ou non, de l'impérialisme ^[76] ». Ils définissent leur travail comme philosophique alors que les milieux intellectuels occidentaux conçoivent la discipline *philosophie* comme correspondant à une réalité occidentale et ne pouvant dériver jusqu'en terres noires. L'ethnophilosophie accepte les termes du débat dans

lequel l'enferme le discours dominant colonial (ou tout juste postcolonial) et les inverse sans en dénoncer le postulat fondamental. Elle se pense comme l'un des « moyen[s] de résistance culturelle ^[77] » possible, sinon le seul. Le mélange de philosophie et d'ethnologie permet à la fois de s'identifier à l'ancien maître et de s'en distinguer. L'ethnophilosophie cherche à déplacer les valeurs jusque-là imposées par le discours occidental dominant, à se penser en termes d'antithèse et de complémentarité ^[78] voire d'origine ^[79]. Le but étant d'intégrer l'humanité au moyen de ce qu'a produit la rationalité occidentale, à savoir un certain type de discours philosophique et ethnologique. L'ethnophilosophie cherche de la sorte à montrer que l'universalité est plurielle et que l'Occident n'a pas réussi à penser l'Autre, la diversité. Elle s'efforce de démystifier les images négatives véhiculées pendant des décennies de domination et de répression coloniales. Mais, enfermés dans une approche historiquement liée au pouvoir colonial, les ethnophilosophes n'ont pas perçu « l'équivoque » de leurs propos et « ont fait, sans le vouloir, le jeu de l'adversaire » ^[80].

La décolonisation, ce « désaccord accordé ^[81] », a consisté en un transfert du pouvoir sans que ne changent la nature même de ce pouvoir ni les rapports humains qu'il suppose. Aussi le besoin de justification idéologique se déplace-t-il. Le processus est double. D'une part, le système colonial ne s'est pas retiré sans « s'être assuré d'avoir dans la place des porte-parole solidaires de ses idées et de ses intérêts. La décolonisation, c'est en bref la ruse théorique qui permet à l'impérialisme, dans une

succession de feintes corporelles, de parvenir à son but : la repossession universelle des esprits et des hommes^[82] ». Et d'autre part, les nouveaux régimes africains ont besoin, à leur tour, d'un certain « baume idéologique^[83] » pour maintenir à l'intérieur des États nouvellement indépendants des rapports sociaux inégalitaires, de domination et des modes de production identiques à ceux hérités de la période coloniale. Dans ce contexte, le rôle de l'ethnophilosophie évolue. « Hier langage des opprimés, [elle] est désormais discours du pouvoir [...] elle n'est plus aujourd'hui un moyen possible de démystification, mais un puissant moyen de mystification aux mains de tous ceux qui ont intérêt à décourager l'audace intellectuelle^[84] . » Elle apparaît comme ce nouvel « opium du peuple^[85] » qui endort les consciences et véhicule l'idéologie dominante. Les discours de type ethno/anthro-pologique deviennent la pratique singulière d'un groupe dominant. Ils se caractérisent par leur projet conservateur « en marge des vraies luttes de nos peuples [... ils sont] la fondation théorique d'une repossession du monde^[86] ». La pluralité des discours se trouve éludée, chacun se voit attribuer une fonction et une place particulières dans la société et il ne saurait être question, au nom de l'authenticité africaine, de modifier ces rapports sociaux désormais qualifiés d'africains. Les ethno/ anthropo-discours fleurissent dans un cadre institutionnel mis en place par le pouvoir, quelle que soit sa qualification – colonial, post- ou néocolonial, indépendant... – afin de connaître les populations à administrer pour mieux les contrôler dans un premier temps, puis pour endiguer les germes de résistance ou

de conflits. Dans un tel contexte, le savoir, parce qu'il est « distribué et localisé » de la même manière qu'il l'était sous la colonisation, « continue à jouer les mêmes fonctions ^[87] ». Au nom d'une prétendue harmonie authentique des sociétés africaines, valorisée par les ethno/anthropo-discours, toute tentative de penser la diversité et le conflit au sein même de ces sociétés, est résorbée. Point donc de contradictions, d'intérêts inconciliables ni de lutte des classes, même lorsque le discours se veut celui du « socialisme africain ».

Les ethno/anthropo-discours adoptent un ton scientifique laissant croire à l'objectivité et à la validité de leur exposé mais il s'agit d'une véritable « tartufferie [qui] me[t] ses recherches au service d'un ordre politique ^[88] » et qui formule « la vérité qui importe au pouvoir puisqu'elle permet de justifier l'entreprise de domination ^[89] ». Elle ne s'adresse pas au Sujet africain concret, déterminé, historique. Mais elle parle d'un type d'homme africain universel et abstrait, en dehors de toute réalité et crée un monde virtuel selon des projections tues. Elle accompagne et participe à l'élaboration d'une identité et d'une personnalité négro-africaine.

Construire une identité africaine

L'essor du débat sur l'existence de la philosophie africaine, dont l'enjeu était de dénoncer l'approche ethnophilosophique et

d'établir la preuve d'une réflexion philosophique africaine non « discriminatoire ^[90] », est contemporain de la lutte politique pour une véritable indépendance du continent africain. C'est-à-dire de celle qui, dans les années 1960, entendait rejeter toute forme de néocolonialisme. Dans ce contexte historique particulier s'épanouit une revendication identitaire politique et culturelle dans laquelle s'enracine profondément le débat sur la philosophie africaine. Les conditions de possibilité et les modes de production d'un discours « typiquement » ou « authentiquement » africain, et non européen ou occidental ne sont pas neutres. La philosophie est liée au discours politique et culturel. Elle est quelquefois un outil idéologique qui accompagne la libération.

L'ethnophilosophie étant perçue comme attachée au pouvoir colonial, la philosophie apparaît comme s'inscrivant dans la lutte pour l'indépendance et l'affirmation de la liberté et de l'identité africaines. Mais elle est en même temps conditionnée par ce combat. L'horizon conceptuel obstrué par l'ethnophilosophie ne se dégagera que par un combat politique, par une lutte anti-impérialiste ^[91]. S'explique ainsi le lien intrinsèque entre les constructions politiques et culturelles d'une identité africaine, voire négro-africaine, et les tentatives autodéfinitionnelles de la philosophie africaine.

Cherchant à penser une identité collective – que signifie être Africain au lendemain des indépendances ? – les philosophes africains n'ont pas toujours réussi à éviter l'écueil du sujet collectif et de « la fiction d'une philosophie collective ^[92] »

articulée autour de quelques archétypes construits en opposition à l'Occident. À ce titre, le courant de la Négritude est fraîchement, voire sèchement, accueilli par des philosophes comme Hountondji, Towa, Eboussi-Boulaga ou encore Adotevi. Mouvement de pensée essentiellement francophone, la Négritude est née des influences de la Bible, des ethno/anthropo-discours, de l'héritage intellectuel et littéraire français ^[93]. Des philosophes comme Towa, Hountondji et Adotevi, après avoir pris soin de distinguer la Négritude véhiculée par Césaire de celle de Senghor, fustigeant cette dernière, n'y décèlent que reprise de poncifs caricaturaux sur l'homme noir apparaissant comme un être émotif et mystique, naturellement bon, innocent et heureux, adepte de l'acte sexuel, et s'épanouissant dans le royaume de l'enfance.

« Physiologie qui s'abîme dans la métaphysique ^[94] », la Négritude senghorienne se révèle une théorie fixiste, essentialiste et englobante. La pluralité et la diversité africaines se trouvent effacées et subsumées sous une « fraternité abstraite ^[95] », offrant à l'Occident l'exotisme qu'il demande, caricaturant l'homme noir en le pensant comme l'autre d'un Occident rival, réduit à sa plus simple unité et vécu comme incarnant la Raison. La fameuse sentence senghorienne affirmant que « l'émotion est nègre, comme la raison hellène ^[96] », si elle répond au besoin de supplément d'âme de l'Occident, n'en reprend pas moins à son compte la thèse du primitivisme de Lévy-Bruhl, en suggérant que « le Nègre [...] est d'abord sons, odeurs, rythmes, formes et couleurs [...]. Il sent plus qu'il ne voit : il se sent. [...] C'est dire que le Nègre,

traditionnellement, n'est pas dénué de raison, comme on a voulu me le faire dire. Mais sa raison n'est pas discursive ; elle est synthétique. Elle n'est pas antagoniste ; elle est sympathique. C'est un autre mode de connaissance. [...] La raison blanche est analytique par utilisation, la raison nègre, intuitive par participation ^[97] ». Indignés par une telle reprise et intériorisation des poncifs racialisants des idéologies occidentales, des philosophes africains se sont efforcés de déconstruire la Négritude senghorienne, dégageant les présupposés et les préceptes sur lesquels elle se fonde. Elle apparaît alors dans la continuité des ethno/anthropo-discours, asservissant le sujet africain en l'enfermant dans un passé glorifié, dans un présent fantasmé et dans une « chevauchée de néologismes creux à trait d'union ^[98] ». « Dernière-née de l'ethnologie ^[99] », la Négritude est comprise comme une idéologie de domination, un discours du pouvoir.

Il est souvent reproché aux pensées de l'authenticité africaine, de la personnalité négro-africaine ou encore à la Négritude senghorienne de fonctionner selon le mode d'une idéologie mystificatrice, d'un nationalisme exclusivement culturel effaçant les problèmes politiques. Elles aplatiraient « la » culture africaine, la simplifiant en la réduisant au folklore, effaçant « ses contradictions internes, [l]es tensions fécondes qui la traversent et l'animent », la « fig[eant] en un tableau synchronique, horizontal, étrangement simple et univoque » ^[100]. Présentée comme une coterie littéraire à laquelle Sartre aurait donné une importance politique majeure en l'articulant comme une critique philosophique du

colonialisme par les uns^[101], ou appréhendée comme étant « politique avant d'être poétique^[102] » par les autres, la Négritude, notamment celle de Césaire, semble aussi participer de la lutte d'émancipation. Elle est « la fin d'un silence^[103] ». Elle a initié un mouvement de contestation, même si elle a pu revêtir bien des aspects conservateurs ou réactionnaires. Alors que l'exaltation des cultures noires fonctionne chez Césaire comme un argument d'appoint en faveur de la libération politique, elle sert, chez Senghor, entre autres, à éluder la question de la libération nationale, de la lutte contre l'impérialisme^[104]. Rien n'est saisi dans son mouvement profond, dans ses contradictions internes. Les problèmes économiques et sociaux sont évacués aboutissant, chez Senghor, mais aussi chez Nkrumah, à un socialisme qui expulse la lutte des classes, restitue des valeurs spirituelles en pensant un matérialisme baptisé « consciencisme » et en supprimant toute forme d'athéisme. La « triple exploitation : a) politique, b) culturelle, c) économique » est évacuée au profit d'une « approche éternitaire »^[105] de l'homme noir qui le paralyse en lui enjoignant de rester toujours le même. Cette lecture ignore l'introduction d'un mode de production et d'organisation sociale autre ; ce qui empêche la Négritude de se penser comme mouvement et comme projet. « Simple démarche métaphysique », elle se mue en « une méthode de gouvernement »^[106], ressassant le passé pour fuir le présent et l'avenir, détournant l'attention des problèmes du gouvernement de Senghor^[107], oubliant que « l'authenticité d'une identité est dans son retournement critique^[108] » et non

pas nécessairement dans un face-à-face avec un autre stigmatisé, dans un antagonisme indépassable.

S'efforçant de penser le sujet africain à travers la question de son identité, la philosophie africaine s'articule de la même manière que la lutte anticoloniale. Avec la colonisation, un système dichotomique s'est développé, accentué par le combat pour la liberté. C'est dans cette recherche d'autonomie que l'introduction par le régime colonial d'un système de production, de modes de pensée, de croyances et de valeurs diverses et extérieures apparaît sous sa nature hétérogène. Dès lors que l'homme est engagé dans une lutte pour sa survie, il s'oppose à celui qui l'exploite et le domine. De la même manière que « le couple Moi-autrui est irréductible dans la lutte du prolétariat contre le patronat ^[109] », il l'est également dans la lutte des colonisés face aux colonisateurs. La dichotomie Afrique-Occident est un héritage de la colonisation et du combat pour l'émancipation. Les oppositions sont parfois faciles et fonctionnent de manière manichéenne : « traditionnel *versus* moderne, oral *versus* écrit et imprimé, communautés agraires et coutumières *versus* civilisation urbaine et industrialisée, économies de subsistance *versus* économies hautement productives ^[110] ».

Les sociétés africaines semblent ne se comprendre que par le renversement des valeurs occidentales, et inversement. Étant des discours *en réaction à...*, les ethno/anthropo-discours ainsi que les affirmations identitaires s'articulent sur ce mode binaire. Ils sont dans un face-à-face avec un Occident

colonisateur et oppressif qui les a réduits à une même identité, à une même réalité. Cet Occident est hypostasié et édifié en un élément de comparaison, en une valeur suprême et unidimensionnelle. Les civilisations africaines apparaissent alors comme un « stade dépassé » des sociétés occidentales et se caractérisent par « leurs manques : écriture, États, histoire, machinisme, science, philosophie ^[111] ... » Une analyse qui est étendue à l'ensemble des communautés dites « primitives ». Les sociétés africaines représentent, en fait, toutes celles qui sont qualifiées d'« archaïques ». La dichotomie civilisé/primitif est primordiale. Elle légitime les ethno/anthropo-discours ^[112] .

Le face-à-face n'est plus celui de l'Afrique seule faisant front à l'Occident mais il s'agit de celui de l'Occident réduisant « tous les “autres” au Même, c'est-à-dire à soi, dans un monde qui s'uniformiserait, mais il [ramène] aussi tous les autres au même Autre ^[113] », lequel se caractérisant par son exclusion du *logos*, son retard dans la trajectoire du progrès et du développement occidental, nécessiterait des disciplines autonomes distinctes de la sociologie pour les appréhender. Les cultures et les sociétés, qu'elles soient africaines, européennes ou américaines, sont comprises comme des totalités inconciliables, des entités abstraites – l'Afrique et l'Occident – annihilant de la sorte tout conflit interne. Mais parce que les sociétés colonisatrices se comprennent elles-mêmes comme semblables face aux sociétés à coloniser et s'imposent comme *la* civilisation, parce qu'elles gèrent le flux de parole, les quelques protestations émergentes sont enfermées dans le cadre fixé par cet Occident colonisateur.

Contre une même domination, les sociétés colonisées oublient leurs différences. Elles paraissent unies et semblables ^[114].

« L'identité culturelle négro-africaine est le négatif de la "civilisation moderne" ^[115] ». Puisque l'Occident se dit la civilisation de la philosophie et de la raison, l'Afrique se comprend comme le négatif de cette raison, comme l'intuition, l'émotion, la participation ^[116]. La Négritude senghorienne, de même que les ethnophilosophies, fonctionne sur ce mode. Centrés sur le culte de la différence, la recherche de l'originalité, le rejet de ce qu'est censé incarner l'Occident, ces discours aboutissent à une conception « séparatiste ^[117] ». Enfermées dans le « ghetto africaniste ^[118] », ces pensées doivent s'en libérer pour ne plus répondre aux attentes – bien souvent d'exotisme – des anciennes sociétés colonisatrices. Elles doivent s'extraire du monologue sclérosant qu'est la revendication de dignité à laquelle ne répond jamais l'Occident et qui n'offre que le spectacle d'un « exhibitionnisme culturel collectif ^[119] ». Elles sont ancrées dans une dynamique de faire-valoir. Hountondji souhaite donc ne plus « parler de l'Africain mais [...] discuter *entre* Africains ^[120] ». C'est à cette condition seulement qu'il sera possible de sortir vers l'autre sans s'enfermer dans le particularisme « de la pire espèce ^[121] ». C'est alors qu'il sera possible de « parler de l'Autre [en] présuppos[ant] que ce dernier est à la fois près de moi – nous partageons la même humanité – et loin de moi – c'est une altérité que je ne peux réduire ni à une formule, ni à une attitude, ni à une essence intemporelle ^[122] ». La réduction dichotomique Afrique/Occident repose en fait sur une

compréhension essentialisante des identités africaines qui élabore des « types » africains dans lesquels les individus sont enfermés.

C'est en rapport avec la colonisation et la domination européenne que se comprend la crise identitaire que les réflexions des philosophes africains retracent. Dans cette confrontation avec un Occident hypostasié, les pensées identitaires ont réifié les sujets africains. Il est question *du* Yoruba, *du* Bantu, du Négro-africain. Ces discours essentialistes conçoivent l'identité africaine à partir d'un substrat immuable dont « l'unité et la permanence [...] dans le temps et l'espace ^[123] » caractérisent cette identité construite comme *en soi*. Elle se donne à voir pour qui sait dégager et « inventorier [les] constantes, invariants, traits caractéristiques ^[124] ». Certains reconnaissent ainsi à l'homme africain « une disponibilité et une chaleur incontestables, un tonus de fraternité humaine inconditionnelle qui est la base d'un humanisme profond ^[125] », d'autres édifient quelques critères physiques parmi les invariants constitutifs de l'identité africaine, comme « l'aspect anatomique (taille, indice céphalique, indice facial, indice cosmique) et [...] l'aspect morphologique (indice nasal, couleur de la peau, couleur des yeux, constitution des cheveux) ^[126] ».

Il s'agit toujours de discours sur et non avec un sujet africain qui se trouve édifié en objet d'étude abstrait, non vivant et statique. Mais parce que ces pensées cherchent à affirmer une identité nationale, ethnique, continentale, voire raciale après

des discours ethnologiques et anthropologiques qui ont insisté sur le caractère primitif des sociétés africaines, sur leur absence d'écriture, d'art et d'histoire, il est question de revaloriser ce qui a été dénié et méprisé. Engagées dans une entreprise de vérité, elles deviennent quelquefois normatives et prescriptives. Il ne s'agit pas toujours de re-définir l'identité africaine, ce qu'est être africain dans la période post- ou néocoloniale – selon les différentes perceptions et analyses des réalités africaines – mais de formuler un idéal. L'identité ainsi pensée, « vise une norme ^[127] ». « Le négro-africain » n'est pas seulement hospitalier mais il *doit* l'être parce que l'hospitalité est un devoir sacré pour lui. Dès lors que ces pensées investissent l'ordre du normatif, elles s'engagent dans celui de l'arbitraire. Devenues prescriptives, ces identités ne réfèrent plus à un donné concret. Leurs propos ne peuvent être vérifiés. L'on aboutit à une apologétique de valeurs, un dithyrambe de virtualités édifiant un « homo-africanus », « une inhumaine chimère », « méconnaissan[t le] sujet historique [...] rédui[sant] à une universalité vague et abstraite la particularité qu'on revendique. Celle-ci se présente alors comme un milieu de qualités et de propriétés que la nature y a déposées depuis toujours. Lieu de la juxtaposition de la solidarité, de l'identité, de la continuité, pour ne pas parler des “valeurs”, sans qu'on sache comment elles se constituent en une réalité autonome de dépendances internes. [...] L'attribut, qui est universel, finit par remplir le vide du sujet, par le définir. “Le Nègre est...” Il s'évanouit dans ses attributs ; il devient une entité, un être de raison. La description se transforme en prescription

normative : le Nègre est une Idée, que ses projections sensibles doivent reproduire ^[128] . »

Eboussi-Boulaga identifie l'origine de la problématique de l'identité africaine dans la rencontre douloureuse Afrique – Occident. Se penser africain avant ce tragique contact ne faisait pas sens. C'est « après coup ^[129] » que le sujet africain s'engage dans une telle réflexion car « s'affirmer Négro-Africain, c'est percevoir la possibilité permanente de soi comme non-soi et la nier par le projet d'un être-pour-soi ^[130] ». C'est s'inscrire dans une perspective, non pas géographique, c'est-à-dire liée à un lieu, à un territoire particulier, à un continent, mais dans une dimension historique. De fait, l'inscription historique de la question identitaire est double : la rencontre, dans un contexte déterminé, avec les sociétés colonisatrices amène le sujet africain à se penser comme tel. Mais le paradigme géographique demande à être transformé. Du fait de la déportation d'hommes et de femmes africains lors de la traite négrière, ce paradigme ne peut plus rendre compte de manière pleine et entière de la réalité. Ainsi est-il possible de ré-introduire dans l'identité africaine les êtres déportés afin de penser un être-ensemble « négro-africain ». De la sorte, Eboussi-Boulaga parvient à transformer l'identité négro-africaine « en soi » en identité « pour-soi » parce qu'elle s'accompagne d'un projet, celui d'une « identité active » ^[131] . Dans une perspective bergsonienne, le philosophe camerounais explique que l'on « sort du régime de la comparaison qui se référait à un tiers, de celui du “nous-objet” qui se donnait à la *vue* comme identité collective nostalgique pour passer à celui du “nous-sujet” qui se

manifeste comme praxis progressive et transformante, qui se fait en se faisant ^[132] ». L'identité, ainsi comprise, s'extrait de tout essentialisme parce qu'elle est à construire ; elle n'est plus figée mais en mouvement. Elle devient « *foyer, possibilité, advenir et variabilité*. L'identité est une pure possibilité qui ne reste pas dans son ipséité. L'identité africaine n'est pas un en-soi *ne varietur*, elle est variation – dans l'espace et dans les temps – et se conjugue comme croisement, traversée et non comme restauration ^[133] ». Les philosophes africains, qui cherchent à se démarquer des ethno/anthropo-discours, sont amenés à re-penser les notions de personnalité africaine et d'identité africaine car elles ont asphyxié le sujet concret et individuel.

Il n'est pas rare de lire dans des ouvrages ethno- ou anthropologiques que l'individu dans les sociétés africaines traditionnelles n'existe pas. C'est là, selon Henri Lévy-Bruhl, l'un des critères de la « primitivité ^[134] » des sociétés colonisées. L'individu est un fantôme. Seul est réel le social décliné en groupe, clan, ou ethnie. Ainsi peut-on lire que « les Noirs s'expriment dans le collectif et non dans l'individuel ^[135] ». Tout acte individuel est alors ramené à un social déterminant traduisant la communauté à partir de laquelle l'individu se comprend. Alors que Griaule ne reconnaît pas en Ogotemmêli un véritable penseur mais bien plus un « répétiteur de la sagesse du groupe ^[136] » (puisque'il faut gommer toute pensée individuelle exprimant la pluralité et éventuellement la contradiction pour affirmer, dans les sociétés africaines, l'impossibilité d'un Sujet), Paul Radin ^[137] s'attache à prouver

l'existence d'individus dans les sociétés dites « primitives ». Il « inverse terme pour terme la démarche habituelle de ses confrères ^[138] », même s'il limite alors l'individualisme à l'existence de classes d'intellectuels, en recherche de reconnaissance et de prestige personnel dans les sociétés qu'il a étudiées et en le comprenant sans portée pratique réelle. Cet exemple montre, si besoin était, que l'idée d'une « unanimité primitive », de l'« immersion de l'individu dans le groupe ^[139] » fonctionne comme un mythe, celui selon lequel le différent est toujours extérieur et étranger à soi.

Même lorsqu'il s'attache à penser la notion de personne, Lalèyê semble victime de ce mythe. Certes, il a le mérite de poser l'existence de l'individu en tant que tel par le choix de l'étude de cette notion, et donc de démentir le poncif selon lequel l'individu n'existerait pas dans les sociétés africaines traditionnelles. Mais il reste prisonnier du mythe noyant l'individu dans le social englobant, qu'il s'agisse de la famille ou du clan. Ainsi le philosophe béninois confirme-t-il que « la personne peut-être considérée comme étant le lieu où se manifeste [l']emprise [du social] », étant « saisie » ^[140] par la société dès sa naissance, jusqu'à sa mort et même après. L'individu se trouve alors pris dans une généalogie pesante. Toutefois ce déterminisme n'est pas total dans la mesure où Lalèyê laisse quelque place pour la liberté et l'autodétermination. Et il parvient à sauver l'individu en affirmant que « la société dans son ensemble [...] apparaît comme un vaste secteur de déterminisme [...]. Mais justement parce qu'elle se sent libre, la personne doit mettre tout en jeu

pour inscrire sa liberté dans et à travers les multiples “failles” qui laissent, entre eux, les divers secteurs de déterminisme ^[141] ».

La prédominance du social sur l'individu a été doublement et différemment investie. Pour les ethno-anthropologues coloniaux, elle devait servir à attribuer aux seules sociétés colonisatrices l'existence de pensées individuelles, critiques et divergentes, c'est-à-dire de penseurs, de génies et d'artistes. À l'intérieur des ethno/anthropo-discours africains, elle devait supposer un communautarisme africain ou un socialisme africain fondé sur un esprit communautaire appréhendé comme « typiquement » africain et construit en opposition à un individualisme occidental capitaliste. Selon Ki-Zerbo, « l'un des éléments de base de la personnalité africaine, c'est l'esprit collectiviste. L'individualisme est aux antipodes de la mentalité nègre traditionnelle ^[142] ». Si ce type de discours a été vivement critiqué par certains philosophes africains en ce qu'il « cristallisait ^[143] » des différences en une identité asphyxiante et déterminante, elle est toujours présente dans quelques ethno/anthropo-discours. En témoigne l'usage par « certains ethnopsychiatres [...] des clichés de l'ethnologie coloniale : communautarisme africain, absence d'individualité dans les sociétés africaines, religiosité consubstantielle des cultures et insistance sur la nature magique du mal ^[144] ». Nous sommes confrontés à la persistance de pensées culturalistes extrêmes qui fixent et élaborent des identités sociales et ethniques définissant et déterminant de manière absolue et incontournable les individus et leurs comportements. L'identité

est comprise de manière substantielle et essentialiste grâce à une approche holistique : les individus sont confondus et noyés dans un social englobant. De fait, Bidima constate que « le holisme fait partie des tics d'écriture en vigueur dans certains domaines de la recherche africaniste. Celle-ci transforme parfois un cas particulier en une généralité ^[145] ». L'individu est subsumé par la société dans laquelle il s'insère et qui, en retour, le détermine. De la même manière, une ethnie particulière – bantou pour Tempels ou yoruba pour Lalèyê – est désignée pour représenter l'ensemble des sociétés africaines.

Des philosophes comme Bidima, Eboussi-Boulaga ou encore Dibi, dénonçant ces approches identitaires édifiantes, ont mis en exergue ce qui aurait pu être l'enjeu d'une réflexion sur la question identitaire. Il ne suffit pas de vouloir ou de prétendre « renouer avec des discontinuités historiques interrompues de l'extérieur » mais de s'interroger sur le « cadre ^[146] » dans lequel doit se construire cette affirmation identitaire. Ce qui est en jeu, c'est la possibilité même pour un individu de se construire, de se penser en tant qu'être humain, c'est-à-dire comme Sujet agissant, libre et responsable. Penser l'intégration de l'individu à la société peut aussi être l'occasion de comprendre que « l'individu n'est pas une abstraction isolée mais l'ensemble des rapports sociaux ^[147] ». Dès lors, dire de l'homme qu'il est un être social n'est pas nier son individualité. Les rapports individu-communauté sont à approfondir afin de penser l'individu dans la société et non contre elle. Individu et communauté ne sont pas antinomiques. L'altérité est constitutive de notre ipséité et il est important de saisir que

notre identité ne doit se comprendre ni comme quelque chose de figé et d'englué dans le même, ni en termes d'origine et d'accompli, desquels le non-encore et le possible sont évacués. Mais, au contraire, elle est à penser comme ce « qui se fait, se défait, n'étant jamais du tout fait, mais toujours du “se faisant” ^[148] ». Afin de sortir des identités figées actualisant, de manière consciente ou non, des poncifs occidentaux, ou construites de manière idéale et dichotomique, un nombre non négligeable de philosophes africains cherchent à s'extraire de la relation Afrique – Occident et, plus particulièrement, de l'épistémè occidentale pour pouvoir concevoir autrement l'identité et la philosophie africaines. Ils conçoivent alors la philosophie africaine comme projet de déconstruction.

Élasticité de la philosophie

Dès la fin des années 1960 et le début des années 1970 avec la critique de l'ethnophilosophie se développe un effort de définition de ce qu'est et doit être la philosophie africaine. Les philosophes engagés dans cette dynamique rappellent qu'il est extrêmement difficile d'obtenir à l'intérieur même de la discipline philosophique une définition de la philosophie comme telle. Reprochant à l'ethnophilosophie de reposer sur un sens faible de la philosophie qui permet de subsumer sous le terme de « philosophie » ce qui ne l'est pas dans les définitions admises en Occident, les discours philosophiques africains

entendent présenter une définition rigoureuse de la philosophie en même temps qu'ils souhaitent construire une philosophie africaine. Cette dernière se comprend différemment selon les philosophes. Certains postulent l'existence d'une philosophie africaine déjà préformée. Mais, dès lors que ces philosophes rejettent la conception de la philosophie africaine qu'admettent les ethno/anthropo-discours et qu'ils supposent l'existence d'une philosophie africaine antérieure à leurs discours malgré l'absence de traces écrites, sur quel matériau peuvent-ils porter leur attention ? Puisqu'ils refusent l'idée d'une philosophie collective et éternelle présente dans les langues ou dans la culture des sociétés africaines, l'on peut se demander comment ils procèdent pour déceler cette philosophie. Quel est le véritable statut de cette dernière ? Se distingue-t-elle réellement des discours ethnophilosophiques ? Comment parviennent-ils à lier oralité et philosophie ? Quelles caractéristiques de la philosophie choisissent-ils de valoriser et d'utiliser ?

Les philosophes engagés dans une telle entreprise recourent à un personnage qui leur permet de valoriser une conception non académique et non systémique de la pensée et de la philosophie : le sage. Deux figures du sage africain se dessinent : celle des ethnologues dont le rôle ultime était de fournir à l'Occident techniciste et colonisateur un supplément d'âme, et celle créée par les philosophes africains, qui en postulant l'existence d'une philosophie plus ou moins spontanée et en revendiquant une philosophie pour et en Afrique, proposent finalement une compréhension de la

philosophie qui diffère de celle véhiculée par le savoir universitaire. Lalèyê considère alors qu'« une définition rigoureuse de la philosophie ne définit pas de manière exhaustive la philosophie ^[149] ». Et qu'en Afrique, elle peut revêtir différentes formes. Pour maintenir la possibilité d'une philosophie africaine déjà existante, ces auteurs multiplient les sens du terme même de « philosophie », jouant et élargissant de manière nouvelle et autre son extension. Ils en proposent une conception que l'évolution historique occidentale a quelque peu occulté et oublié. Ainsi que le démontrent essentiellement les travaux de Henry Odera Oruka.

La pensée du Kényan s'est construite au fil du temps, selon trois périodes ^[150] :

1. La première regroupe les textes écrits avant 1978 et se structure essentiellement autour de deux articles, « Mythologies as 'African Philosophy' » (1972a) et « The Fundamental Principles in the Question of 'African Philosophy' » (1975), qui témoignent d'une antipathie ostensible envers le courant ethnophilosophique ; lequel, à ce moment-là, ne constitue pas une philosophie à proprement parler mais est de l'ordre de la mythologie. Les philosophies populaires et collectives ne peuvent donc pas être de la philosophie, fût-elle africaine.
2. La période suivante est encadrée par les articles « Four

Trends in Current African Philosophy » (1978a) et « Sagacity in African Philosophy » (1983). Frederik Ochieng'-Odhiambo la considère comme étant l'étape de la « *philosophic sagacity* ^[151] ». Odera Oruka, durant ces cinq années, accorde à l'ethnophilosophie un rôle important dans le développement de la philosophie africaine, contrairement à la période antérieure. En 1978, l'ethnophilosophie est réintégrée à la philosophie : elle est l'un des courants de la philosophie africaine. Le ton est alors davantage conciliant.

3. Enfin, à partir de 1984 point une nouvelle ère, celle de la *sage-philosophy* à proprement parler. Cette expression coexiste, dans un premier temps, avec celle de *philosophic sagacity* puis la remplace peu à peu. Le style n'est plus véhément envers l'ethnophilosophie. Cette dernière devient même un aspect de la *sage-philosophy* ; la distinction entre ces deux notions devenant confuse. Le concept de *sage-philosophy* créé par Odera Oruka est le fruit d'une longue réflexion et d'une construction par tâtonnements. Elle ne s'est pas confectionnée sans démonter ce qui avait pu être élaboré auparavant. Sa philosophie est une pensée en mouvement, qui se construit, se dé-construit et se re-construit, en ce qu'elle nie quelquefois ce qu'elle affirmait précédemment. Elle ne se donne pas d'emblée mais s'expérimente. Cette segmentation de la pensée de la *sage-philosophy* s'axe même autour de la place accordée à l'ethnophilosophie ;

ce qui suppose, à chaque moment, une conception différente de ce qu'est ou doit être la philosophie.

Dans ses premiers écrits, Odera Oruka voit donc en l'ethnographie et en l'anthropologie des mythologies ^[152], c'est-à-dire des discours s'attachant à l'étude des mythes, sous leurs formes diverses telles qu'elles se déploient dans les sociétés étudiées. Selon Odera Oruka, toute mythologie se caractérise en ceci qu'elle a rapport aux contes traditionnels et aux croyances populaires qu'elle décrit alors que la philosophie critique ou évalue. N'exigeant pas d'analyse critique, la mythologie revêt une fonction particulière : elle aide à la formation de systèmes moraux et cosmogoniques et elle repose non pas sur une éthique, comprise comme la raison appliquée à l'ensemble des coutumes, habitudes et règles qui guident une société, mais sur une moralité, c'est-à-dire sur cet ensemble même de règles sociales et morales régissant vie publique et vie privée, et qui, par définition, est statique et conservateur. La mythologie, selon Odera Oruka, n'aide en rien à sortir de la crédulité et de l'ignorance, bien au contraire. Pour cette raison, les ethno/anthropo-discours s'excluent du champ philosophique. L'ethnophilosophie doit ainsi être comprise hors de la philosophie ; au mieux, est-elle une « préphilosophie ^[153] ».

Ce débat n'est pas seulement d'ordre scientifique ; il est pratique et politique. Confondre le discours ethno/anthropologique et mythologique avec le discours philosophique revient, selon Odera Oruka, à créer un obstacle au progrès et au

développement. Ces discours n'aident en rien à sortir de l'ignorance. Ils se tournent exclusivement vers le passé et se terrent derrière l'autorité de la tradition ; c'est là faire le jeu du néocolonialisme. Il n'est donc, semble-t-il, pas de définition de la philosophie suffisamment rigoureuse et précise pour dresser un fossé entre ethnophilosophie et philosophie. Odera Oruka maintient cette exigence jusqu'à reprocher à Hountondji la largesse de sa définition de la philosophie africaine comme étant « l'ensemble [...] des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de "philosophiques" ^[154] ». Cette définition ne reposant que sur la nationalité des auteurs et leur prétention à la philosophie n'est pas suffisamment précise ; en témoigne l'insertion, par Hountondji lui-même, dans le corpus de la philosophie africaine de deux auteurs – Fanon et Césaire – qui ne prétendent pas à un discours philosophique et qui ne sont pas africains, même s'ils descendent d'esclaves africains déportés aux Antilles. À la recherche d'une définition toujours plus précise et stricte de la philosophie, de manière générale, et de la philosophie africaine en particulier, Odera Oruka est amené à l'éloigner de l'ethnologie et à la rapprocher de la science – l'ethnologie et l'anthropologie n'étant donc pas appréhendées comme des discours scientifiques.

Mais la pensée d'Odera Oruka évolue. Le ton d'abord vigoureux de 1972 disparaît peu à peu, dévoilant un écart dans la trajectoire de sa réflexion. En effet, il n'affirme plus l'existence d'un fossé séparant mythologie et philosophie. Il se situe au cœur du débat sur l'existence de la philosophie africaine. Un

débat qui cherche à délimiter, à définir et à penser les rapports entre philosophie et anthropologie, philosophie et science. Dans les années 1970, quelques philosophes africains – dont Odera Oruka et Kwasi Wiredu –, pour échapper à l'emprise ethnophilosophique, conçoivent la philosophie et la science comme recherches de la vérité fondées sur des principes garantis objectivement et rationnellement^[155]. La philosophie bien comprise doit alors se concevoir selon un modèle scientifique et dépend même quelquefois du développement de la science en Afrique. Hountondji et Towa^[156], se référant à Althusser, affirment qu'il n'y aura pas de véritable philosophie en Afrique sans science. La pratique philosophique est inséparable et conditionnée par celle de la science. Bidima constate que Hountondji et Towa font preuve d'une confiance aveugle et non critique envers la science. Il leur reproche une « attitude de foi^[157] » et une compréhension positiviste et dix-neuviémiste, qui dote la science d'une fonction salvatrice. Leurs propos ne présentent aucune autoréflexivité quant à la notion de progrès ou bien concernant les techno-sciences. De fait, la philosophie est présentée dans leurs textes comme une réflexion critique et systémique. Or cette compréhension de la philosophie n'a pas toujours fait l'unanimité au sein de la philosophie occidentale. C'est au XIX^e siècle que la philosophie occidentale a connu une évolution importante : elle s'est institutionnalisée au sein de l'université, ce qui a engendré une modification de son discours. Se professionnalisant, elle est devenue affaire de spécialistes mais surtout elle s'est faite essentiellement discours. La dimension pratique de la

philosophie a été mise de côté et cette dernière a cherché à devenir un discours scientifique, rigoureux et systématique.

Mais, en fait, à travers la science, Hountondji, Towa, ou encore Wiredu convoquent l'écriture. Parce qu'elle libère la mémoire du souci de conservation et de fidélité, l'écriture est ce par quoi la réflexion philosophique est possible. Condition *sine qua non* mais non suffisante, l'écriture favorise le développement de l'esprit critique, car elle autorise la distanciation vis-à-vis de la tradition. Elle aide à l'avènement d'un esprit scientifique cohérent, expérimental, « exact » et « rigoureux dans la pensée » ^[158]. La science peut alors apporter à la philosophie une méthode de recherche et de conduite de la réflexion. *La philosophie se fait scientifique*. La méthode déductive qui procède par hypothèse, expérience et observation et qui n'édifie aucune conjecture et probabilité en vérité éternelle et absolue doit être celle de la philosophie, « recherche inquiète et inachevée » ^[159]. En concevant la science selon ce modèle volontairement simplifié, Wiredu élargit le concept de science et l'étend à toute pensée procédant de manière rationnelle – déductive – qu'elle s'applique au domaine de la recherche ou à la vie quotidienne. « Pour le répéter, cet exposé de la méthode scientifique est extrêmement simplifié [...]. La simplicité nous permet d'étendre l'épithète “scientifique” à toute enquête rationnelle que ce soit dans la vie quotidienne ou dans les recherches plus éloignées de la recherche académique » ^[160].

Procédant de la sorte, il renoue paradoxalement avec une conception non scientifique et non académique de la

philosophie. Et transforme cette dernière et la science en une manière de vivre et de penser. Philosophier devient vivre selon la raison, c'est-à-dire penser, au quotidien, selon les règles rationnelles de la déduction et de l'induction. Dès lors, la méthode qui caractérise la philosophie n'est autre que celle d'un bon usage de la raison (il n'y a pas une méthode propre à l'activité philosophique) ; elle n'est pas véritablement technique et nous éloigne de la conception selon laquelle la philosophie serait une discipline qui requiert « une terminologie, un vocabulaire et tout un appareil conceptuel légués par la tradition philosophique » et que l'on ne peut philosopher sans ces « connaissances préalables » ^[161] .

La conception de la science et de la philosophie d'Odera Oruka repose sur une définition et sur un élargissement similaire des concepts de science et de philosophie. Odera Oruka rapproche la philosophie de la mythologie ^[162] , car la philosophie ne prétend pas être autre chose qu'une réflexion critique et rationnelle, et parce qu'il distingue deux significations du terme de « science » : l'une, large, qui considère que dès lors qu'une réflexion procède de manière systématique et rationnelle, elle est scientifique ; l'autre, plus étroite, qui établit que toute science repose sur des preuves empiriques. La philosophie n'est pas tant une science qu'une méta-science, une épistémologie. Elle est un discours sur la science, l'outil au moyen duquel il est possible de saisir et de comprendre les fondements de cette dernière. Afin de sortir la philosophie de la science, Odera Oruka avance qu'elle cherche à être *a priori*, contrairement à la science. Or, l'idée selon laquelle la philosophie fournit des

jugements *a priori* est une conception datée dans son histoire, une hypothèse objectivement déterminée. Ne pas le souligner, c'est oublier l'impact de la révolution galiléo-cartésienne dans l'évolution occidentale de la pensée philosophique ainsi que le rôle déterminant de la réflexion kantienne quant à cette question. Ces hypothèses, nécessaires au processus scientifique sont, par certains aspects, des jugements *a priori*. De la même manière, les mathématiques disposent de méthodes *a priori*.

Odera Oruka poursuit et fonde la séparation de la philosophie et de la science sur l'absence d'expressions telles que « physique africaine », « mathématiques africaines » et non sur une différence de méthode de raisonnement ou de procédés constitutifs, ni même sur un objectif, un but dissemblable. Wiredu refuse également de discerner une méthode philosophique. Face à l'attitude universaliste uniformisante selon laquelle la seule approche occidentale conviendrait à la pratique philosophique africaine, Wiredu pense le philosophe dans sa multiplicité. Il n'y a pas *une* manière de philosopher mais une *multiplicité* de manières de philosopher. À chaque théorie, son approche philosophique, sa définition et sa compréhension de la philosophie. La méthode philosophique n'est pas objective mais elle est liée, de manière intrinsèque, à la théorie et aux concepts que le philosophe élabore ou auxquels il recourt ^[163]. C'est là la particularité de la réflexion philosophique.

Si les sciences peuvent appliquer des méthodes élaborées dans des lieux autres que ceux de leur production, il n'en est rien en

philosophie. Il est possible d'appliquer des processus scientifiques conçus en Europe sur des réalités africaines, pour résoudre des problèmes africains. En revanche, la réalité africaine exige de la philosophie, un travail non pas seulement sur son application – répondre à des problèmes que soulèvent les situations locales – mais sur la discipline philosophique en tant que telle, sur ses manières de la concevoir et de la pratiquer. La matérialité de l'expression « philosophie africaine » annihile, selon Odera Oruka, toute prétention à comparer philosophie et science. La philosophie aurait une affinité avec la culture que ne posséderaient pas les sciences et ce lien l'exclut du monde scientifique compris de manière large. Mais Odera Oruka ne propose pas de véritable intellection de la science et ne s'efforce pas de la définir. Il n'explique pas en quoi la proximité du monde culturel distancie la philosophie des sciences, mais il s'applique à extraire les sciences de toute partialité, oubliant qu'elles n'opèrent que dans un espace-temps prédéfini et par conséquent sujet à relativité.

Odera Oruka et Wiredu cherchent à proposer une compréhension de la philosophie qui ne soit pas celle restrictive de la philosophie occidentale des XIX^e et XX^e siècles. Il s'agit de la penser de manière large et souple ; ce qui les amène à repenser et à distinguer l'ethnophilosophie, la philosophie dite « traditionnelle » et celle telle qu'enseignée à l'université. Seule cette dernière, selon Wiredu, repose sur un modèle scientifique, car elle a été élaborée dans un monde industrialisé introduit sur le continent par la colonisation. Lorsqu'elle est déplacée vers le champ scientifique parce que comprise comme étant

critique, méthodique, déductive et rationnelle, la philosophie, telle que la conçoivent quelques critiques de l'ethnophilosophie, se caractérise par sa largesse définitionnelle.

« En un sens exact, écrit Odera Oruka, la philosophie est une réflexion rationnelle et critique sur l'homme, la société et la nature ^[164]. » Elle se caractérise par l'usage de principes rationnellement et objectivement reconnus ou garantis, appliqués à la compréhension des principes premiers de l'homme et de son environnement et permettant de saisir ce que sont les choses en leurs fondements mêmes. Oruka confirme ainsi les propos de Wiredu. « La philosophie doit être, ou au moins semble être, “l'enquête libre des principes premiers de la vie humaine – les principes les plus fondamentaux, c'est-à-dire ceux qui sous-tendent la vie humaine”. “Libre”, ici, doit signifier “critique”, “rigoureux”, et “objectif” en opposition à une simple justification et explication non critique des croyances mystiques et mythiques, des actions et des superstitions ^[165]. » Le travail philosophique est définitionnel. À partir d'une telle compréhension de la philosophie, Odera Oruka s'efforce de mettre fin à la confusion entre mythologie, ethnophilosophie et philosophie. Il glisse vers une approche plus ouverte, commune à différents philosophes qui acceptent l'idée d'une dimension et d'un usage double du terme de « philosophie ».

Si Hountondji semble le philosophe le plus virulent envers l'ethnophilosophie, il admet néanmoins la possibilité d'un triple

emploi du terme. Sans guillemets, la philosophie est un ensemble de textes et de discours explicites composant une littérature d'intention philosophique. Avec guillemets, elle désigne la vision collective et hypothétique d'un peuple donné. Et, accolée à « ethno », elle est la recherche qui repose, en tout ou en partie, sur l'hypothèse d'une telle vision du monde et qui reconstruit une « philosophie » collective supposée. L'emploi du terme philosophie sans guillemets correspond alors à celle comprise dans le milieu universitaire. Hountondji conserve toutefois l'appellation « philosophie » pour ce qui est de l'ordre du collectif et du spontané, de la même manière qu'Odera Oruka et Wiredu évoquent l'existence d'une « *folk philosophy* ^[166] ». Wiredu, Odera Oruka et Hountondji ^[167] distinguent un usage populaire et un autre rigoureux, « exact ^[168] » du terme de « philosophie », le premier renvoyant à la compréhension « dégradée ^[169] » et dépréciée de la philosophie comme « sagesse individuelle ou collective [...] présentant une relative cohérence et visant à régir la pratique quotidienne d'un homme ou d'un peuple ^[170] » ; le second appréhendant la philosophie comme « discipline théorique spécifique ayant ses exigences propres et obéissant à des règles méthodologiques déterminées ^[171] ».

Ce double emploi du terme de « philosophie » est expliqué par le fait que dès lors que la philosophie est déplacée sur le continent africain, l'exigence d'une définition rigoureuse et stricte s'efface. Tout est renversé et mis sens dessus dessous ^[172]. En fait, l'ouverture de la philosophie au-delà de ses limites restreintes au discours technique systémique et académique,

parce qu'elle ne s'accompagne pas de l'élargissement, en retour, du corpus philosophique occidental, apparaît comme un moyen de réserver la philosophie au sens strict, c'est-à-dire rigoureux, à l'Occident et d'attribuer de manière exclusive la philosophie comme discours mythologique, voire mystique ou religieux à l'Afrique, contribuant de la sorte au mythe d'un Occident seul rationaliste et d'une Afrique mystérieuse et peu rationnelle. Cette approche n'est pas propre à la problématique africaine. Joël Thoraval constate une démarche similaire concernant la philosophie chinoise. « On ne saurait en effet articuler une conception restrictive de la philosophie en Occident et une conception élargie en Chine, sous peine de distorsions considérables, renforçant le mythe de l'Occidental "rationaliste" opposé à l'Oriental moraliste ou mystique... Mais le résultat probable d'une telle libéralité interprétative est de conduire à une comparaison de la "pensée" occidentale et de la "pensée" chinoise, où toute spécificité proprement "philosophique" court le danger d'être dissoute ^[173] . »

Ce risque est ressenti également par les philosophes africains et s'explique par le fait qu'est attribuée au terme de philosophie une « largesse ^[174] » qui autorise à ranger sous cette dénomination toute raison motivant une action, quelle qu'elle soit, et à percevoir de la philosophie dans tout acte, même dans celui de la pileuse de mil ^[175] . « Il est idiomatique de décrire la raison derrière toute action comme la *philosophie* qui la soutient ainsi que d'attribuer légitimement à toute collecte pratiquement complète de maximes pratiques, loin derrière l'étendue de l'abstraction, le titre d'une *philosophie* ^[176] . » Si *tout*

est philosophie, alors plus rien ne l'est véritablement. Odera Oruka montre qu'un tel élargissement n'est possible que si la philosophie est comprise en un sens « dégradé » et rattaché à une caractérisation identitaire, nationale ou ethnique, de manière particulière et exclusive. La quête d'une philosophie originale et différente, parce que considérée comme non occidentale, conduit à la particularisation extrême de ce que doit être la philosophie africaine. Cette approche attribue de manière particulière^[177], exclusive et restrictive une philosophie à un peuple – il n'y a *que* les Ghanéens, par exemple, qui peuvent produire une telle philosophie.

Ne devant pas ressembler à la philosophie occidentale, la pensée africaine est condamnée à se replier sur ce qui est du domaine des croyances et des coutumes propres à chaque peuple. Cherchant à éviter un tel écueil, Odera Oruka conçoit une manière « simple » d'octroyer une philosophie à un peuple particulier en renonçant à toute idée de particularisme déterminé. Malgré les prétentions à dénoncer « la consécration du sens vulgaire^[178] » du terme de philosophie, Hountondji continue à employer celui-ci pour désigner les sagesse populaires collectées par les ethnophiles, de la même manière que Wiredu et Odera Oruka usent quelquefois de l'expression « *folk philosophy* ». V.Y. Mudimbe, quant à lui, afin d'éviter toute consécration d'un sens large et particulier de la philosophie, ne parle pas d'ethnophilosophie, mais de gnose (« *gnosis* »). Cette dernière est définie en partie comme l'ensemble « des systèmes traditionnels de pensée en Afrique [appréhendés] comme des processus dynamiques dans lesquels

les expériences concrètes sont intégrées dans un ordre de concepts et de discours ^[179] ».

De son côté, Odera Oruka re-valorise l'ethnophilosophie. Il explique que face à la nécessité de répondre au débat suscité par les travaux de Tempels et de ses disciples, une partie de son travail philosophique, à savoir son projet de *sage-philosophy*, s'est trouvée mêlée d'anthropologie ^[180]. L'expression de « *debased philosophy* » (« philosophie dégradée ») de 1975 est remplacée par celle de « *trivialized* ^[181] », qui doit se comprendre comme ce qui est rendu banal. En changeant de qualificatif, Odera Oruka sous-entend que la compréhension large de la philosophie ne repose plus sur une définition *dégradée* et dévalorisante mais fait référence à un emploi ordinaire du terme. Odera Oruka ne rattache pas cette approche à une conception autre de la philosophie qui prévaudrait parmi certains philosophes. Il ne montre pas, par exemple, que la philosophie grecque considérée par la tradition académique occidentale comme l'origine même de la philosophie, n'était pourtant pas un discours systémique. Elle ne ressemblait guère à cette pensée technique, rigoureuse, stricte que la lecture scientiste – largement sinon majoritairement répandue dans les universités occidentales – privilégie. Mais elle recouvrait diverses formes selon les écoles et était aussi, et peut-être même avant tout, une manière de vivre ^[182]. Odera Oruka ne pense pas l'évolution particulière de la philosophie au sein du monde occidental. Pour lui, la philosophie comprise en un sens large repose sur une compréhension vulgaire, populaire de la philosophie, celle qui

qualifie de philosophe celui qui sait faire face aux vicissitudes de la vie. Cette compréhension était pourtant celle des philosophes de l'antiquité grecque. Elle a été dévalorisée par des philosophes des XVIII^e et XIX^e siècles soucieux de savoirs davantage théoriques que pratiques. Odera Oruka comprend que cette approche moins rigoureuse n'altère pas aussi radicalement la philosophie. Elle ne lui retire pas de sa valeur, elle ne l'entache pas et ne la diminue en rien.

Odera Oruka hésite : il continue à critiquer la conception de la philosophie comme pensée collective, mais il ne la réproouve plus aussi violemment qu'en 1975. Seule la philosophie considérée selon une définition particulière (« *unique philosophy* »), restrictive, exclusive, est vilipendée. L'ethnophilosophie entre alors au sein de la philosophie non pas par la grande porte mais davantage par une souricière, car Odera Oruka maintient l'exigence de canons philosophiques et de compréhension de l'histoire de la philosophie africaine comme étant celle de la philosophie en son sens strict, restreint. L'erreur des ethnophilosophes n'est pas tant d'avoir eu recours à un concept populaire de la philosophie que d'avoir enfermé la philosophie africaine dans une singularité, l'excluant du champ de la philosophie telle que comprise par un certain Occident, celui du XIX^e et du XX^e siècle, et rendant de la sorte impossible toute comparaison.

En fait, la problématique soulevée par Odera Oruka est celle qui intéresse de nombreux intellectuels africains de la même époque. De manière générale, les écrits francophones se

prononcent davantage contre l'ethnophilosophie tandis que les anglophones sont moins intransigeants dans la séparation de l'ethnophilosophie du champ philosophique, poursuivant même cette approche en la qualifiant non pas d'ethnophilosophie mais de philosophie traditionnelle ^[183]. Il est possible, à ce niveau, de dresser un parallèle avec la remise en question de l'anthropologie et de son lien intrinsèque à la « situation coloniale » par un certain nombre d'anthropologues. Selon Gérard Leclerc, cette prise de conscience a été plus importante dans l'horizon intellectuel français, dans la mesure où « il n'a pas existé en France d'anthropologie appliquée, intégrée à l'administration coloniale et se réclamant d'une "rationalité technique" à l'intérieur du colonialisme, donc capable de le concevoir comme système. Les anthropologues français, bénéficiant, par la force des choses, d'une certaine indépendance et d'une certaine liberté de manœuvre à l'égard de ce système, ont tenté au cours des années 1950, une certaine analyse critique de leur objet et de leur langage ^[184]. »

L'important développement pratique (anthropologie appliquée) et l'institutionnalisation de l'anthropologie dans l'aire anglaise – mais aussi américaine – expliquent la persistance d'une réflexion de type anthropologique dans les milieux philosophiques africains anglophones. Et, par conséquent, une critique moins virulente de celle-ci. Toutefois cette compréhension de la critique anthropologique doit être quelque peu nuancée. Selon Jean Copans, le débat de la fin des années 1960 et du début des années 1970 sur le rapport de l'anthropologie à son objet et son lien aux pouvoirs a été

important aux États-Unis et n'a eu qu'un faible écho en France ^[185]. L'on peut néanmoins expliquer, en partie, cette appréciation différente des ethno/anthropo-sciences par le fait que les discours philosophiques africains anglophones et les francophones s'inscrivent dans des traditions et des approches anthropologiques différentes. La distinction entre ethnophilosophie et philosophie traditionnelle ne repose pas seulement sur un usage de termes différents mais renvoie à une appréhension autre de la philosophie africaine.

Wiredu souhaite enrichir les deux sens de la philosophie, entendue comme conception populaire, collective et comme réflexion d'individus recourant à des processus intellectuels du monde moderne. Il propose alors un troisième sens, celui qui évoque la pensée réflexive d'individus issus des sociétés traditionnelles et capables de reprendre de manière critique le premier niveau de pensée, celui des conceptions communes. Ce type de pensée, parce qu'il n'a pas été écrit, n'est guère connu. Il est donc important de retranscrire les réflexions de ces penseurs « indigènes ^[186] ». Les conceptions populaires de la *folk philosophy* constituent le contenu de ce que Wiredu entend par *philosophie africaine traditionnelle* ^[187]. Lorsqu'elle est traditionnelle, la pensée est préscientifique. Mais la philosophie africaine ne doit pas s'y réduire. Un philosophe africain contemporain ne doit pas se restreindre à la philosophie traditionnelle mais il lui faut aussi étudier « la logique, les mathématiques, la science et les humanités ^[188] ».

Wiredu distingue et établit trois niveaux de philosophie. Le premier est celui de la *folk philosophy*. Elle forme le terreau de toute pensée et son origine ne peut être déterminée. L'usage du terme de philosophie est large, « généreux ». Ce type de pensée, reconnaît Wiredu, n'est pas discursif et ne repose sur aucune argumentation ; condition pourtant *sine qua non* et minimale de la philosophie selon lui ^[189] . Contre ses propres arguments, il assimile des visions du monde collectives à des philosophies. Le deuxième niveau est celui de la philosophie traditionnelle écrite, c'est-à-dire celui de la transcription des pensées préscientifiques. Wiredu conçoit ainsi la possibilité d'une philosophie préscientifique qui repose sur des arguments superstitieux. Enfin, le troisième niveau est celui de la philosophie moderne, celle qui revêt la même forme que celle des philosophies occidentales... et qu'il comprend comme l'avenir de la philosophie africaine. Il s'agit alors de la philosophie en son sens strict. En 2004, Wiredu qualifie d'approche traditionaliste de la philosophie africaine ce que Hountondji, de manière polémique et négative, nomme ethnophilosophie. Il renonce à la vivacité et à la violence d'une telle caractérisation. Et reconnaît que « l'étude des philosophies traditionnelles collectives est une branche de la philosophie africaine consacrée par l'usage ^[190] » et il n'éprouve « aucune objection, en principe, à l'attribution d'une philosophie à tout un peuple, à certains niveaux de généralité ^[191] ».

Dès 1972, Wiredu évoquait l'existence d'une philosophie africaine traditionnelle qu'il ne pouvait concevoir qu'en ayant défini la culture en un sens large, ne la restreignant pas au

monde de l'art, de la chanson et de la danse mais la comprenant comme la manière de vivre (« *way of life* ^[192] ») d'un peuple et en affirmant alors que « la culture elle-même est extrêmement philosophique ^[193] ». La vie traditionnelle est conçue comme étant motivée par des conceptions philosophiques. La philosophie devient une préoccupation et une pratique quotidiennes et s'éloigne de son sens strict. Parallèlement à la discipline, il existerait une philosophie spontanée, populaire dont la relation étroite à la vie pratique explique que l'on s'intéresse à elle. L'étude de la philosophie africaine traditionnelle permettrait de comprendre la manière dont réagissent et vivent au quotidien les peuples africains, à la croisée d'horizons traditionnels et modernes, intrinsèques et hétérogènes, étrangers, européens. Elle rejoint alors la conception de la philosophie africaine telle que l'ethnologie au service du pouvoir, colonial ou post-colonial, la concevait. La philosophie traditionnelle n'est autre que de la sagesse accumulée par les sociétés étudiées, pouvant être décelée dans les pratiques sociales et comportementales de ces sociétés, dans les mythes, les contes, les proverbes, les dictons et autres aphorismes. Wiredu reconnaît à ces sociétés un esprit collectif, comme si cette notion allait de soi et faisait sens, et leur attribue une philosophie collective et éternelle intégrant de la sorte dans le champ philosophique ce qui caractérise en propre l'ethnophilosophie.

En fait, Wiredu reproche à la philosophie africaine traditionnelle son inadéquation au monde contemporain. Seule une discipline théorique est apte à penser le monde

contemporain. Cette compréhension de la philosophie africaine oscillant entre un sens large et un sens étroit ^[194] a été repris par la suite par d'autres auteurs. Alena Rettová, spécialiste tchèque de philosophie africaine, nomme, après Wiredu et Odera Oruka, « philosophie traditionnelle » les travaux des philosophes africains qui appréhendent une culture traditionnelle africaine particulière en utilisant des méthodes philosophiques occidentales. La frontière entre l'ethnophilosophie et la philosophie professionnelle devient fine. L'ethnophilosophie est l'œuvre d'anthropologues, de prêtres et de poètes. Elle précède dans le temps la philosophie traditionnelle, née de la critique acerbe de l'ethnophilosophie par des philosophes comme Hountondji et Towa. Elle est produite par des personnes formées à la philosophie. Sous forme de plaisanterie, Rettová pointe ce qui certainement explique la différence entre l'ethnophilosophie et la philosophie traditionnelle : cette dernière est davantage « politiquement correcte ^[195] » et s'inscrit dans la tradition philosophique analytique anglo-américaine tandis que l'ethnophilosophie s'insère dans la tradition continentale, en particulier française. Il faut cependant se garder de penser que la distinction entre philosophie anglo-saxonne et philosophie française se reproduit de manière similaire sur le continent africain entre philosophie anglophone et philosophie francophone. Les transferts sont plus complexes et les réseaux imbriqués ^[196] .

D'ores et déjà, nous pouvons constater que le débat sur l'existence de la philosophie africaine n'est pas clos et ne débouche pas sur une compréhension précise de la philosophie.

Une certaine confusion règne, perceptible à l'intérieur même de la réflexion des Africains qui se sont préoccupés de cette question. En fait, les deux compréhensions de la philosophie, en un sens large et en un sens strict, ne s'opposent pas ni ne s'excluent mais sont appréhendées comme complémentaires. Ainsi, les deux premiers chapitres de *Philosophy and An African Culture* de Kwasi Wiredu oscillent entre deux dimensions – large et étroite – du terme de philosophie, alors que le chapitre 7 définit la philosophie comme réflexion conceptuelle et technique. Une même approche est sensible chez Odera Oruka et explique en partie l'introduction de discours de type ethnophilosophique dans le champ philosophique, en particulier dans les passages présentant les pensées des sages africains. En fait, ces textes demeurent, pour la plupart, emprisonnés dans une dynamique de *faire-valoir*, car ils sont profondément liés au contexte politique et culturel de revendications identitaires.

Odera Oruka opère un glissement vers une conception moins restrictive de la philosophie en concevant ce qu'il appelle la *sage-philosophy* comme une pensée oscillant entre sagesse populaire et sagesse philosophique, et enveloppant en son sein l'ethnophilosophie. La *sage-philosophy* désigne la recherche de sagesse et de sages africains. Odera Oruka renoue avec la philosophie telle qu'elle se pratiquait dans l'antiquité grecque. La sagesse est soit « populaire » (« *popular wisdom* ») soit « didactique » (« *didactic wisdom* »), c'est-à-dire philosophique. Dans le premier cas, il est question de dictons ou de maximes qui sont considérés comme sages ; tandis que dans le second, la

sagesse est perçue comme étant le produit d'un individu particulier. Odera Oruka expose quelques opinions communes et conceptions populaires concernant Dieu, la religion, la magie... et les présente comme mises en lumière par les enquêtes menées dans le cadre du programme de la *sage-philosophy*. Ces informations données par les différents sages interrogés, doivent être considérées comme les croyances de la communauté. Les représentations collectives, les conceptions du monde créées par les peuples sont appréhendées comme philosophiques. Philosophes et sages cherchent à comprendre et à résoudre les questions qui se posent à toute vie humaine. Cette proximité leur permet une collaboration qui sera à l'origine du projet de *sage-philosophy*, présenté comme étant la réponse – en révélant l'existence de sages-philosophes vivant dans une Afrique traditionnelle – à l'affirmation selon laquelle il n'y aurait pas de place pour la philosophie en Afrique. Le rôle du philosophe est à comprendre comme celui qui, par ses questions, provoque le sage et l'aide à développer sa propre pensée. Odera Oruka, tel un Socrate pratiquant la maïeutique, devient l'accoucheur des sages. N'est pas philosophe uniquement celui qui a reçu une formation universitaire et qui en vit. Être philosophe n'est pas un statut social mais davantage une disposition. Odera Oruka qualifie ces philosophes qui ont suivi un enseignement universitaire de professionnels. L'activité de ces spécialistes de la philosophie n'est pas *toute* la philosophie mais seulement une manière de la pratiquer : il existe des philosophes sans formation appropriée et la philosophie peut se dire hors de l'institution philosophique.

La *sage-philosophy* est cette philosophie académique qui interroge et transmet le savoir. Désirant nier l'affirmation occidentale selon laquelle l'Afrique serait un continent non-philosophique – affirmation qui bien souvent repose sur des préjugés raciaux et racistes –, Odera Oruka réintroduit dans la philosophie africaine ce qu'il avait exclu en 1972 et renoue avec l'ethnophilosophie, à laquelle il a justement été reproché de reconstruire les pensées populaires à partir des matériaux apportés par les informateurs. Expliquant qu'il ne saurait y avoir de philosophie sans philosophe et étant donné la situation de tradition orale de l'Afrique, Odera Oruka propose donc de « partir de zéro en interrogeant les sages africains ^[197] » et en extirpant des propositions philosophiques. De la même manière que les sages appréhendent « l'esprit collectif » comme un matériau brut qu'ils soumettent à la réflexion, dans *Sage Philosophy*, Odera Oruka conseille aux philosophes d'apprécier les dires des sages comme éléments à partir desquels philosopher. Un triple niveau s'établit. Le premier stade de la *sage-philosophy* est celui des croyances communes, puis vient celui des sages et enfin celui des philosophes, les deux derniers produisant un méta-discours sur la parole citérieure. Mais en affirmant que le rôle des philosophes-questionneurs est d'aider les sages à « donner naissance » à leurs propres réflexions, Odera Oruka laisse penser que sans ce philosophe-questionneur, les sages ne sauraient produire de réflexion philosophique. Qu'Odera Oruka comprenne le fait de « partir de zéro » comme la recherche de propos philosophiques existants et non comme la production d'un discours, d'une réflexion

philosophiques, atteste une volonté de prospection et d'exploration caractéristique des philosophies de l'identité tournées vers ce qui serait originel. Il participe de cet élan de retour aux sources. Au fur et à mesure que le projet d'interroger les sages kenyans traditionnels s'élabore et qu'Odera Oruka dispose de propos recueillis, le personnage du sage prend de l'importance. Un autre personnage, complémentaire, se dessine : le philosophe-questionneur, celui qui enquête.

Avec la *sage-philosophy*, il s'agit de proposer une nouvelle compréhension de l'ethnophilosophie, de la redéfinir en la pratiquant autrement. Odera Oruka reconnaît la possibilité d'un apport anthropologique bénéfique. « Une manière de rechercher la philosophie africaine est de traverser l'anthropologie. Une collaboration entre philosophes et anthropologues peut être très utile, particulièrement si les deux groupes sont conscients de ce qu'ils savent et ne savent pas les uns des autres ^[198] . » *L'ethnophilosophie libérée de son versant colonial* permet d'appréhender ces sagesses africaines, qui peuvent éventuellement donner à penser aux philosophes professionnels. Demeure ainsi en filigrane la coexistence des deux conceptions-extensions de la philosophie et donc de la philosophie africaine. « La philosophie peut être entendue largement en deux sens : (i) la philosophie comme conception générale non examinée d'une personne ou d'un peuple sur la vie et (ii) la philosophie comme évaluation critique de cette conception et réflexion libre sur les idées et les concepts comme miroir de la réalité ^[199] . »

Il est difficile de trouver dans les écrits d'Odera Oruka une définition explicite de la sagesse et du sage. Chaque tentative demeure imprécise. Il conseille au chercheur de suivre les préceptes populaires et de considérer comme sage celui que la société désigne comme tel, qu'il présente ou non une pensée critique. Odera Oruka distingue le sage populaire du sage philosophe. Tous deux possèdent une parfaite connaissance de la culture mais le premier n'est pas critique par rapport aux énoncés, maximes, dictons, aphorismes, et autres pensées morales communément admises et qu'il véhicule ^[200] ; contrairement au second qui se caractérise par une aptitude à produire des énoncés critiques et personnels ^[201]. Ces sages ordinaires peuvent être quelquefois moralistes et réactionnaires, ardents défenseurs d'une tradition particulière. Leur sagesse est toute relative, elle ne vaut qu'à l'intérieur des limites conventionnelles et historiques de leur culture et se différencie de la sagesse philosophique. Mais elle intéresse le philosophe, car « appeler une personne sage dans une société donnée, c'est vouloir dire que cette personne est sage et est capable de comprendre et d'expliquer les vérités fondamentales, la logique et les valeurs qui guident les croyances et les coutumes de cette communauté ^[202] ». Le sage-philosophe se préoccupe non seulement de questions éthiques mais aussi de questions politiques auxquelles il tente de proposer une solution. Cette définition pourrait convenir, par exemple, à l'homme politique moderne qui affirme se consacrer à la résolution des problèmes liés à la gestion de la cité, de la *polis* ; son discours n'étant pas dénué de référence

éthiques et morales. Ainsi Odera Oruka est-il amené à présenter Nyerere comme un sage ^[203]. Alors que la tradition occidentale, depuis Platon, présente le sage comme un idéal à atteindre bien souvent inaccessible et n'offre que peu d'exemples de personnes reconnues comme tel ^[204], la culture africaine semble en revanche offrir davantage d'exemples de sages.

Pierre Hadot explique à quel point le terme même de sage a mal vieilli dans la tradition occidentale rendant son emploi presque impossible, comme s'il était admis que la société occidentale ne pouvait plus offrir de sages. Aussi le lecteur occidental peut-il être étonné de la facilité avec laquelle ce terme est employé pour qualifier des personnes contemporaines : dans l'édition de 1990 de *Sage Philosophy*, John Rawls est présenté comme un sage. En fait, ce qui peut surprendre, c'est que dans cette approche de la sagesse transparaît une détermination ordinaire du sage. À aucun moment, Odera Oruka ne met en exergue le caractère exceptionnel et exemplaire du sage. De la sorte, peut être considéré comme sage tout individu, qu'il soit philosophe, homme d'État ou guerrier. Cela va de pair avec l'affirmation selon laquelle le sage est le gardien de la culture et de la tradition ; ce qui permet à Odera Oruka de reproduire les propos discriminatoires et misogynes de Muthee, Masero, Osuru présentés comme étant des sages ^[205]. Quel est l'intérêt de publier de tels dires s'ils ne diffèrent pas de l'opinion commune et véhiculent les mêmes poncifs affligeants ? La barbe et la calvitie, signes de la masculinité, sont la preuve de la supériorité de l'homme sur la femme ! Anticipant ce type d'objection, Odera Oruka a pris soin de rappeler le racisme de

Kant et de Hegel, l'anti-féminisme de Schopenhauer et de Nietzsche, la position esclavagiste de Platon et d'Aristote ; les erreurs des uns excusant par avance les égarements et les travers des autres. Encore une fois, pourquoi publier ces poncifs ? Qu'apportent-ils à la connaissance du monde africain, de la culture et de la pensée africaines ?

Odera Oruka ne s'interroge pas sur la place et la fonction sociale que ces sages occupent. Parce qu'il considère qu'il existe de grands hommes, il ne perçoit pas que ces personnages fonctionnent comme des idoles, divulguent et légitiment l'idéologie dominante, celle qui, se cachant derrière le paravent de la tradition, autorise la polygamie et installe les femmes dans une position d'infériorité. Ces voix diffèrent de celles de Mariama Bâ, d'Aminata Diaw, ou encore de Mongo Beti ^[206] et défendent un ordre imposé et oppressant que Mariama Bâ et Mongo Beti dénoncent. Loin d'être les voix libératrices et émancipatrices, les sages sont des personnages de pouvoir et d'autorité, dont « le souci constant est d'assurer l'existence et la pérennité de la famille et du clan, mais aussi du cosmos » ^[207] . Ils possèdent la parole et la maîtrise du langage et même si « leur liberté d'expression et de comportement [peut être] totale, [...] cependant ils ne paraissent pas être des marginaux » ^[208] . Du « côté des puissants », le sage peut représenter le pouvoir judiciaire et moral. En cela, il est le gardien des valeurs d'une société et incarne l'autorité. Le sage n'est pas celui qui introduit le doute et l'incertitude, les questions toujours ouvertes mais il « procure un sentiment de quiétude ^[209] ». Odera Oruka ne présente pas les opinions

populaires divulguées par les sages comme caractéristiques de l'idéologie dominante mais comme étant celles de la communauté dans son ensemble. Il semble ne pas y avoir de place pour une pensée autre. Le sage devient un « guide ^[210] ». Dire qu'il représente le peuple dans son ensemble repose sur une conception identifiante de la société, la comprenant comme une et ne recouvrant aucune diversité contradictoire – les croyances sont communes et les valeurs partagées par la communauté. De plus, cette conception du sage lui reconnaît une certaine autorité, celle-là même que les philosophes ont bien souvent rejetée.

La philosophie devient un méta-discours, un discours qui aborde celui des sages dits populaires, leurs dires devenant le matériau à partir duquel philosopher. Il ne s'agit pas seulement de retranscrire un philosophe antérieur avant qu'il ne se perde, mais de *trouver* de la philosophie *dans* la sagesse ^[211]. Or, *la philosophie n'est pas un objet mais une activité*. Elle ne saurait exister hors d'elle-même, même si elle s'intéresse à ce qui lui est extérieur et peut fournir une réflexion philosophique *sur* la sagesse. Odera Oruka, dans tous ses articles, joue d'une double acception de la philosophie. Mais le premier niveau ne se distingue pas à proprement parler de l'opinion commune. Pis, cette détermination de ce qui est philosophique considère comme exceptionnelle la possession d'un esprit critique, rationnel et logique. Cette dernière caractéristique ne saurait être commune à tous les hommes puisqu'elle est réservée aux seuls sages. Odera Oruka fait alors équivaloir sagesse et rationalité ^[212]. Les autres femmes et hommes sont exclus de la

raison et réagissent selon des schémas préconçus, un ordre émotionnel, intuitif ou encore mystique et non rationnel, et suivent les préceptes de la tradition et du consensus collectif. Alors qu'il refuse que la raison puisse être le monopole d'une culture et l'apanage d'un discours particulier, il accepte qu'elle puisse être détenue par les seuls sages et philosophes. Selon Odera Oruka, l'humanité ne se définit pas, comme a pu le développer une certaine tradition philosophique occidentale qu'a reprise à son compte Kwasi Wiredu, par la possession d'une affinité biologique permettant à tous les hommes de se comprendre et autorisant tout discours intersubjectif rationnel ^[213]. Mais par la peur de la douleur et de la mort. Ce qui lie les hommes ne serait pas de l'ordre de la raison, mais de l'émotion, de la sensation. C'est cette angoisse du trépas et de la souffrance qui permettrait aux hommes de se comprendre et ouvrirait la voie à un dialogue transculturel ^[214]. La raison n'étant pas partagée par tous, les sages et les philosophes deviennent des êtres exceptionnels.

L'entreprise d'Odera Oruka nous apprend que dès lors que la philosophie cherche à se penser de manière « nationalitaire ^[215] », c'est-à-dire continentale, nationale, ethnique, elle doit éviter plusieurs écueils, notamment celui de l'esprit collectif et celui de la particularisation exclusive. Comment la philosophie africaine peut-elle concilier les revendications de particularités et les exigences d'universalité du discours philosophique afin d'éviter à la fois les dérives nationalitaires, le repli, le renfermement sur soi et la dissipation dans un universalisme abstrait ? La philosophie doit

pouvoir penser son lien à la culture d'une manière ouverte qui permette de comprendre la philosophie africaine comme mouvement et lieu de rencontre. Cela suppose aussi que l'on envisage que la philosophie occidentale est une philosophie particulière, qu'elle n'est pas *toute* la philosophie et qu'elle ne saurait servir de modèle. Mais aussi que la philosophie africaine, même si elle ne recouvre pas nécessairement les formes de la philosophie occidentale, est aussi de la philosophie. La pensée doit s'appréhender au pluriel, elle est à la fois universelle et particulière.

Notes du chapitre

[1] ↑ L'ouvrage est publié en 1945 en néerlandais et en 1949 en français par Présence Africaine. Il faudra attendre 1959 pour qu'une version anglaise soit proposée.

[2] ↑ Voir Hountondji (P.), 1977 et 1989. Bidima, dans sa *Philosophie négro-africaine*, commence sa présentation des philosophies africaines par le travail de Tempels et sa réception dans les milieux intellectuels africains et dans une moindre mesure occidentaux, même s'il souhaite relativiser l'importance de Tempels quant à la prise de conscience identitaire et philosophique africaine. Il rappelle en effet que « les discussions sur la négritude initiées par les Nègres eux-mêmes avaient déjà lieu depuis les années 1935 » (1995, p. 12). Voir également Bidima (J.-G.), 2002, p. 8 ; Obanda (S.), 2002. Refusant de reprendre la temporalisation des sociétés africaines mises en avant par les études occidentales et coloniales articulant l'historicité des sociétés africaines selon un avant et un après structurés autour de la colonisation, Hallen ouvre son étude (2002) par les sources de la pensée philosophique présentes dans l'Égypte antique ainsi que dans l'Éthiopie et l'Érythrée du XVII^e siècle. Néanmoins reconnaît-il en l'ouvrage de Tempels une certaine influence dans l'essor de la philosophie africaine académique, qu'elle soit francophone ou anglophone. Voir également les travaux de Serequeberhan (T.), 1991.

[3] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 14. Il s'agit là d'une version remaniée d'un article rédigé pour l'UNESCO en 1969 et publié dans *Diogène*, n° 71, 1970, sous le titre « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine ».

[4] ↑ Thoraval recourt à ce terme pour caractériser certains travaux de philosophes chinois qui, considérant les dimensions pluriethniques de l'État chinois, ont reconnu aux minorités nationales l'existence d'une philosophie propre et ont produit alors une « philosophie des nationalités » ; v. Thoraval (J.), 1994, p. 29-30.

[5] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 21.

[6] ↑ Nous pensons en particulier à Kagame, Mulago, Lufuluabo, Bahoken, Lalèyê, Fouda ou encore Mbiti.

[7] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 54.

[8] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 58. Kagame est abbé ; Makarakiza, évêque ; Mulago, Lufuluabo et Bahoken, pasteurs. V. Bidima (J.-G.), 1995, p. 13.

[9] ↑ Huxley (A.), *La Philosophie éternelle. Philosophia perennis*, 1945, Paris, Éd. Seuil, 1977, trad. fr. de J. Castier, p. 7. Huxley s'intéresse alors aux sagesses indiennes tandis que Tempels examine la pensée bantou.

[10] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 58.

[11] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 60, pour les deux citations.

[12] ↑ Kagame (A.), 1956, p. 17.

[13] ↑ Kagame (A.), 1956, p. 17.

[14] ↑ Lalèyê (I.P.), 1970, p. 167.

[15] ↑ Lalèyê (I.P.), 1970, p. 167.

[16] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 46.

[17] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 46.

[18] ↑ Lalèyê (I.P.), 1970, p. 159.

[19] ↑ Tempels (P.), 1949, p. 15.

[20] ↑ Kagame (A.), 1956, p. 23.

[21] ↑ Kagame (A.), 1956, p. 23.

- [22] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 61.
- [23] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 100.
- [24] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 102.
- [25] ↑ Mudimbe (V.Y.), 1973.
- [26] ↑ Voir Hountondji (P.), 1977, p. 92 ; Lalèyê (I.P.), 1970, p. 167.
- [27] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 46.
- [28] ↑ Lalèyê (I.P.), 1970, p. 131.
- [29] ↑ Nous pensons ici en particulier à Appiah (K.A.), 1992 ; Eboussi-Boulaga (F.), 1977 ; Hountondji (P.), 1977 ; Mudimbe (V.Y.), 1988 ; Towa (M.), 1971 ; Wiredu (K.), 1980.
- [30] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 14. Nous soulignons.
- [31] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 21.
- [32] ↑ Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 27.
- [33] ↑ La notion de reconstruction suppose que l'objet des ethnophilosophies existe en tant que tel et qu'il existerait, quelque part, une « philosophie » à découvrir.
- [34] ↑ Voir en particulier Lalèyê (I.P.), 1970, p. 61.
- [35] ↑ Wiredu (K.), 2004, p. 2.
- [36] ↑ Bahoken (J.-C.), 1967, p. 20.
- [37] ↑ Sur les problèmes soulevés par l'herméneutique et par le caractère interprétatif de la philosophie africaine, voir Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 183, 1994a, p. XVIII-XIV et Serequeberhan (T.), 1994. Pour une présentation des préoccupations herméneutiques dans la philosophie africaine, voir Bidima (J.-G.), 1995, p. 32-37.
- [38] ↑ Wiredu (K.), 2004a.
- [39] ↑ Diagne (S.B.), 1985, p. 44.
- [40] ↑ Diagne (S.B.), 1985, p. 44.
- [41] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 21.
- [42] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 148, 155. Cette objection est également fréquente dans les textes de Hountondji, Mudimbe, Eboussi-Boulaga, Towa...

- [43] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 159.
- [44] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 169.
- [45] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 153.
- [46] ↑ Nous pensons en particulier à Adotevi (S.S.), 1972 ; Eboussi-Boulaga (F.), 1977 ; Hountondji (P.), 1977 ; Mudimbe (V.Y.), 1988 ; Derrida (J.), 1967 ; Foucault (M.), 1966.
- [47] ↑ Voir Rolland (L.) et Lampué (P.), 1936, p. 6.
- [48] ↑ Balandier, « La situation coloniale : approche théorique », développé et repris dans le chapitre I de *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, 1955.
- [49] ↑ Sur cette question, voir également Amselle (J.-L.), 1999 ; Asad (T) (ed.), 1973 ; Blanckaert (C.) (dir.), 2001 ; Copans (J.), 1975 ; Sibeud (E.), 2002.
- [50] ↑ V. Mudimbe (V.Y.), 1973, 1982, 1988, 1994a.
- [51] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 35.
- [52] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1968, p. 6.
- [53] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 44.
- [54] ↑ Sur les implications d'une telle théorie, v. chapitre II, *infra*.
- [55] ↑ Voir les « Témoignages sur la "Philosophie bantoue" du Père Tempels » par Bachelard (G.) et Camus (A.) dans *Présence Africaine*, n° 7, 4^e trimestre 1949.
- [56] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 93-94.
- [57] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 15.
- [58] ↑ Mouralis (B.), 1988, p. 80.
- [59] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 100.
- [60] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 16.
- [61] ↑ Voir l'analyse de Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 72 et Leclerc (G.), 1972.
- [62] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 16.
- [63] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 16.
- [64] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 62.

[65] ↑ Tempels (P.), 1949, p. 17.

[66] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 20.

[67] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1968, p. 24.

[68] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 164.

[69] ↑ Césaire (A.), 1955, p. 37.

[70] ↑ Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 83 : « Socialement, c'était des outils renforçant une nouvelle organisation du pouvoir et ses méthodes politiques de réduction, à savoir l'assimilation ou l'administration indirecte. »

[71] ↑ Voir les analyses de Adotevi (S.S.), 1972 ; Bidima (J.-G.), 2000a ; Césaire (A.), 1955 ; Mudimbe (V.Y.), 1988.

[72] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 140-141.

[73] ↑ Voir l'analyse de Eboussi-Boulaga (F.), 1977, largement exprimée dans un vocabulaire existentialiste sartrien.

[74] ↑ Dans les années 1930, se développe, parallèlement à l'essor du nationalisme africain, une anthropologie africaine qui conteste les résultats de l'anthropologie classique sans remettre en question les fondements de l'anthropologie. Cette première anthropologie africaine, si elle modifie le sens du discours qui objectivait les réalités africaines, conserve néanmoins le vocabulaire fonctionnaliste parce qu'elle ignore le lien inextricable de l'anthropologie et de la colonisation. Leclerc décèle le même phénomène dans les études anthropologiques émanant à la même époque des pays arabes, de la Chine ou encore de l'Inde (1972).

[75] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 161.

[76] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 47.

[77] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 47.

[78] ↑ C'est la rencontre du « donner et du recevoir » (Senghor), le « troc » d'« un supplément d'âme contre un supplément de corps » dénoncé par Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 124.

[79] ↑ Voir l'analyse chapitre II, *infra*, revenant sur un certain nombre de textes qui conçoivent la civilisation africaine comme source de l'humanité et de la civilisation occidentale en pensant la civilisation égyptienne – noire – comme origine de la civilisation grecque.

[80] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 47-48.

[81] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 153.

[82] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 166.

[83] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 240.

[84] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 240.

[85] ↑ L'expression de Marx est reprise par Hountondji, ancien élève d'Althusser ; v. Hountondji (P.), 1977, p. 240.

[86] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 139. Ce constat est dressé par l'ensemble des critiques de l'ethnophilosophie, qu'il s'agisse d'Eboussi-Boulaga, de Hountondji, de Mudimbe ou encore de Towa.

[87] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 168 : pour les deux citations.

[88] ↑ Beti (M.), « Identité et tradition », in Michaud (G.), *Négritude : traditions et développement*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1978, p. 11-12, cité par Mouralis (B), 1981, p. 12.

[89] ↑ Mouralis (B), 1981, p. 12.

[90] ↑ Odera Oruka (H.), 1975a, p. 45/107.

[91] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 33. La nécessité de la lutte politique pour pouvoir concevoir autrement les sciences sociales et humaines et penser à nouveau par ces mêmes sciences est avancée par un certain nombre d'intellectuels des sociétés colonisées. Cheikh Anta Diop ayant saisi ce lien intrinsèque entre le monisme évolutionniste unilinéaire et la pratique uniformisante de la colonisation appelle à une décolonisation idéologique. Frantz Fanon, de même, souhaite que la décolonisation ne soit pas seulement politique et économique. Mais, pour être complète, elle doit « recommencer une histoire de l'homme » (*Les Damnés de la terre*).

[92] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 22.

[93] ↑ Voir Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 87 : « en relation avec ses conditions de possibilité, la négritude se dresse comme le résultat de multiples influences : la Bible, les livres des anthropologues, et les écoles intellectuelles françaises (le symbolisme, le romantisme, le surréalisme, etc.), les héritages littéraires, et les modèles littéraires (Baudelaire, Saint-John Perse, Apollinaire, etc.). » Sur cette question, v. également les travaux de Adotevi (S.S.), 1972 ; Hauser, *Essai sur la poétique de la négritude*, Lille,

Université de Lille 3, 1982, cité par Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 87 ; Bidima (J.-G.), 1997b, p. 95.

[94] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 45.

[95] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 45.

[96] ↑ Senghor (L.S.), « Ce que l'homme noir apporte », in *L'Homme de couleur*, Paris, Éds Cardinale Verdier et al., 1939, p. 295, repris dans *Liberté I* en 1964, p. 24.

[97] ↑ Senghor (L.S.), 1964, p. 52-53.

[98] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 45.

[99] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 169.

[100] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 226 pour les deux citations. Voir également Eboussi-Boulaga (F.), 1993, p. 168 : Eboussi-Boulaga rejette la Négritude, les théories de l'africanité ainsi que les encouragements aux retours – aveugles – à la tradition.

[101] ↑ Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 83.

[102] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 31.

[103] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 33.

[104] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 225 et suivantes.

[105] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 114 et 59.

[106] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 59.

[107] ↑ V. Adotevi (S.S.), 1972, p. 100.

[108] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 107.

[109] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 87.

[110] ↑ Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 4.

[111] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1976, p. 4.

[112] ↑ Depuis l'évolutionnisme du XIX^e siècle jusqu'au fonctionnalisme des années 1920-1930, l'anthropologie est traversée par un monisme réducteur. L'évolutionnisme unilinéaire de l'anthropologie préclassique évalue les sociétés non-occidentales selon une grille de lecture européenne qui lui permet de dessiner des stades d'évolution en fonction d'une norme constitutive et comparative qu'incarne la

société occidentale du XIX^e siècle. L'unité de l'homme et de son histoire est ainsi fondée selon le modèle occidental. Un relent d'évolutionnisme est perceptible dans l'anthropologie classique lorsqu'elle pense le concept de « changement social ». Un même monisme opère à travers ce concept. La colonisation est alors pensée comme modernisation, comme accélération d'un processus unique, celui qui d'une économie paysanne doit nécessairement tendre à une économie industrielle capitaliste. Ainsi perçue, la colonisation n'est que l'intensification d'un processus évolutif normal, intrinsèque à toute société. Violence et domination sont, de la sorte, évacuées de l'entreprise coloniale. Ce n'est qu'en 1951 que l'anthropologie, avec Balandier, remet en cause ce concept de « changement » en introduisant la notion de « situation coloniale ».

[113] ↑ Diagne (S.B.), 1985, p. 45.

[114] ↑ Voir Hountondji (P.), 1977, p. 4. Bidima qualifie cette démarche qui, du côté africain, réduit tous les autres à un même Autre ou plutôt ignore tous les autres (les sociétés asiatiques, sud-américaines...) pour ne voir qu'un Autre (l'Occident), comme relevant d'un « monothéisme sécularisé » ; v. 2003, p. 96 : « Quand *le sacré coagule le divin* en l'*Un*, cela s'appelle le monothéisme, et quand l'Africain coagule *l'altérité* en l'*Un*, en une seule figure (l'Occident), il rejoue de manière détournée le jeu du monothéisme ; il pratique là un "monothéisme sécularisé" ».

[115] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 4.

[116] ↑ C'est ainsi qu'un certain nombre de travaux africains qui dénoncent l'extériorité objectivante (dialectique du dehors et du dedans de Malinowski et de Lévi-Strauss) tout en exerçant à l'intérieur de l'anthropologie, ont renversé les valeurs en insistant davantage sur l'importance du vécu (*Erlebnis*), pour saisir en leur profondeur les valeurs d'une société. Après Dilthey, des intellectuels africains s'interrogent sur la possibilité de justifier épistémologiquement l'objectivité de la connaissance de l'homme, de la société, de l'histoire et sur les projections coloniales et occidentales œuvrant dans les études anthropologiques. La valorisation du sentiment vécu donne à penser que les Africains sont plus à même d'étudier leurs sociétés, de les comprendre. Est ainsi favorisée, encouragée, et (sur) valorisée la compréhension intuitive. Cette dernière a été largement exploitée par des anthropologues comme Griaule lorsqu'il interroge le sage Ogotemméli ou par Odera Oruka lorsqu'il recueille les propos des sages kenyans (voir *infra* p. 62).

[117] ↑ Diagne (S.B.), 1985, p. 44.

[118] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 49.

[119] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 75.

[120] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 49.

- [121] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 75.
- [122] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 106.
- [123] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1976, p. 5.
- [124] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1976, p. 5.
- [125] ↑ Ki-Zerbo (J.), 1962, p. 140.
- [126] ↑ Mia-Musunda (B.M.) 1976, p. 9.
- [127] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1976, p. 6.
- [128] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1977, pp. 32, 33 et 220.
- [129] ↑ Shelton (A.J.), 1963, p. 101.
- [130] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1976, p. 9.
- [131] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1976, pp. 11, 16.
- [132] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1976, p. 16.
- [133] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 105.
- [134] ↑ Dans l'ouvrage dirigé par Jean Poirier sur *L'Ethnologie générale* (Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1968), Henri Lévy-Bruhl rappelle que les sociétés « primitives » se caractérisent par une faible place accordée à l'individu au sein du groupe, l'unité sociale étant non pas l'individu mais le groupe, et par indifférenciation sociale excluant la division du travail social et les classes sociales. La mentalité primitive se caractérise essentiellement par son mysticisme.
- [135] ↑ Griaule (M.), *Arts de l'Afrique noire*, p. 85 in Bidima (J.-G.), 1997a.
- [136] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 92.
- [137] ↑ V. Radin (P.), *Primitive Man as Philosopher*, 1927 ; cité par Hountondji (P.), 1977, p. 92.
- [138] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 94.
- [139] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 96.
- [140] ↑ Lalèyê (I.P.), 1970, pp. 145 et 149.
- [141] ↑ Lalèyê (I.P.), 1970, p. 210.

[142] ↑ Ki-Zerbo (J.), 1962, p. 138.

[143] ↑ Dibi (K.A.), 1994. Voir Bidima (J.-G.), 1997b, p. 79-88 : Bidima montre comment le panafricanisme exclut involontairement les sociétés africaines de l'humanité et de l'histoire en les considérant comme étant sans conflit (v. essentiellement p. 83-84). Il rappelle également qu'il existe des sociétés africaines individualistes (1997b, p. 84-85).

[144] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 100. La persistance de ces clichés dans l'imaginaire occidental semble d'autant plus symptomatique qu'elle a été remise en question par des anthropologues occidentaux comme Balandier qui dénonce la vision occidentale des sociétés traditionnelles comme étant répétitives, hors de l'histoire, profondément consensuelles, ne laissant aucune place à la contestation et se réalisant dans le mythe (*Anthropologiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1974, éd. de 1985, p. 249-252). Bidima poursuit cette réflexion dans son article « Discours philosophiques africains : où en est le problème du droit ? », 2000b, p. 176.

[145] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 105.

[146] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 178 et 179.

[147] ↑ Bidima (J.-G.), 1998b, p. 819.

[148] ↑ Bergson (H.), *L'Évolution créatrice* in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 579.

[149] ↑ Lalèyê (I.P.), 1970, p. 166.

[150] ↑ V. Ochieng'-Odhiambo (F.), 2002.

[151] ↑ Nous avons choisi de ne pas traduire les termes de « *philosophic sagacity* » ni de « *sage-philosophy* » car la traduction effacerait, selon l'expression deleuzienne, « la beauté du baptême » des concepts créés par Odera Oruka et gommerait la construction syntaxique qui fait sens et tente de concilier philosophie et sagesse ; et ce d'autant que ces expressions correspondent à des étapes différentes de sa pensée.

[152] ↑ V. Odera Oruka (H.), 1972a. En caractérisant ainsi l'anthropologie, Odera Oruka perçoit que l'anthropologie préclassique a profondément modifié l'approche occidentale du mythe. Alors que les Lumières l'appréhendaient comme un savoir codé et naïf, le réduisant à sa dimension morale, le XIX^e siècle et l'évolutionnisme perçoivent dans le mythe un savoir systémique fondé sur le langage et l'imagination. L'anthropologie s'érige ainsi en savoir du contenu rationnel des mythes. V. également Leclerc (G.), 1972.

[153] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 66.

[154] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 11. Odera Oruka reproche, en 1975, à Hountondji de concéder une place à l'ethnophilosophie dans le champ de la philosophie en insérant l'œuvre de Kagame dans la philosophie africaine selon des critères identitaires, c'est-à-dire uniquement parce qu'il est africain ; v. Odera Oruka (H.), 1975a.

[155] ↑ V. Odera Oruka (H.), 1975a, p. 46. Odera Oruka oppose alors philosophie et science à la mythologie (1972a).

[156] ↑ V. Hountondji (P.), 1977, p. 125 et Towa (M.), 1971.

[157] ↑ Bidima (J.-G.), 1995, p. 99.

[158] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 32.

[159] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 79 et suivantes. V. également Wiredu (K.), 1974b.

[160] ↑ Wiredu (K.), 1974b, p. 145.

[161] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 80 : pour les deux citations.

[162] ↑ V. Odera Oruka (H.), 1990f, p. 4. Odera Oruka rapproche mythologie et philosophie en ce que toutes deux donnent sens à la vie. Il reproche alors à Hountondji d'avoir associé science et philosophie, v. 1990b, p. iii : « Les arguments intransigeants de Hountondji en faveur de la science et l'identification de la philosophie aux disciplines telles que la physique ou l'algèbre est philosophiquement dangereux. [...] Wiredu plaide également tout particulièrement en faveur de la science. Mais contrairement à Hountondji, il ne commet pas l'erreur d'identifier la philosophie à la science et il fait de bonnes remarques en faveur de l'Afrique traditionnelle. ». V. également 1990b, p. 5. L'évolution de la pensée d'Odera Oruka se perçoit aussi dans l'utilisation des références à Hountondji qui est perçue, en 1990, comme trop rigoureuse et exigeant.

[163] ↑ Wiredu (K.), 1972a, p. 27.

[164] ↑ Odera Oruka (H.), 1972a, p. 28.

[165] ↑ Odera Oruka (H.), 1975a, p. 53. L'article de 1975 se présente comme le pendant positif de « Mythologies as "African Philosophy" » (1972a) qui donnait une définition négative de la philosophie en explicitant ce qui était non-ethnophilosophique. En 1975, Odera Oruka souhaite définir la philosophie par ce qu'elle est. V. également Odera Oruka (H.), 1974, pp. 4 et 43.

[166] ↑ La traduction de cette expression en « philosophie populaire » étant quelque peu péjorative et ne rendant pas toute la richesse de « folk », nous choisissons de conserver l'expression en anglais.

[167] ↑ L'influence de Hountondji et d'Odera Oruka, l'un sur l'autre, est réciproque. Le chapitre 3 de *Sur la « philosophie africaine »*, intitulé « L'idée de philosophie » est une reprise d'une conférence donnée à Nairobi le 5 novembre 1973 sous le titre « African Philosophy, Myth and Reality » à laquelle Odera Oruka a assisté. Lorsque Hountondji réécrit ce texte pour le publier, il cite alors l'article d'Odera Oruka de 1972, « Mythologies as "African Philosophy" ». Hountondji a traduit cet article pour la revue *Consequence*. Par ailleurs, Odera Oruka dans *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, revient sur la participation de Hountondji aux différentes associations philosophiques (essentiellement l'Inter-African Council for Philosophy, IACP) qu'il a créées. Hountondji et Wiredu seront invités réciproquement par la Philosophical Association of Kenya (PAK) – créée par Odera Oruka et fondatrice du journal *Thought & Practice* – à participer à des conférences, colloques et autres rencontres philosophiques. C'est dans ce cadre que Wiredu a donné la conférence « In Praise of Utopianism » publiée en 1975 par *Thought & Practice* et qui constitue le chapitre 6 de *Philosophy and an African Culture*. Hountondji et Odera Oruka ont travaillé ensemble au lancement de la revue *Cahiers philosophiques africains* (1972) dans laquelle sont parus « The Meaning of Liberty » d'Odera Oruka et « Le mythe de la philosophie spontanée » de Hountondji. Enfin, précisons brièvement encore que la collaboration de Wiredu et d'Odera Oruka a été étroite, notamment sur certains thèmes particuliers comme la question de la vérité.

[168] ↑ Odera Oruka (H.), 1972a, 1975a.

[169] ↑ Odera Oruka (H.), 1972a, p. 27-28. Odera Oruka emploie le terme anglais « *debased* ».

[170] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 39.

[171] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 39. Voir également, Wiredu (K.), 1980, p. 173.

[172] ↑ Odera Oruka (H.), 1972a, p. 33 : « *In the "dark continent" everything can be upside down.* » ; repris par Hountondji (P.), 1977, p. 61. Dès lors que l'adjectif « africain » est attribué à un nom, celui-ci prend une nouvelle acception. Ainsi ce qui est de l'ordre de la superstition, est-il présenté comme étant de la religion *mais* de la religion africaine, ce qui s'apparente à la mythologie se mue-t-il en une philosophie *mais* en une philosophie africaine, ce qui est considéré comme dictature ailleurs est-il transformé en démocratie *mais* en démocratie africaine et ainsi de suite.

[173] ↑ Thoraval (J.), 1994, p. 25, en note.

[174] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 142 : « *the broadness* ».

[175] ↑ V. Thomas (L.V.), *Brève esquisse sur la pensée cosmologique du diola*, p. 366 cité par Lalèyê (I.P.), 1970, p. 168 : « il n'existe peut-être pas de philosophie

diola au sens rigoureux où l'entend la pensée occidentale [...]. Mais si par philosophie, on veut entendre la synthèse originale des connaissances, l'attitude en face du monde et des problèmes de la vie, l'élaboration fût-elle implicite et plus confusément sentie que clairement exprimée d'une cosmologie, il existe incontestablement une philosophie diola inscrite non seulement dans le dogme, le mythe, les rites et les symboles, les proverbes et les énigmes, les chants et les danses, mais encore dans le geste banal et quotidien du riziculteur ou de la pileuse de mil, dans l'organisation de l'habitat ou le curieux découpage des rizières. »

[176] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 142.

[177] ↑ Le terme anglais employé par Odera Oruka est « *unique* ».

[178] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 41.

[179] ↑ Mudimbe (V.Y.), 1988, p. ix : « Ce n'est que de manière métaphorique, ou, au mieux, dans une perspective historiciste, que l'on pourrait étendre la notion de philosophie aux systèmes traditionnels de pensée en Afrique, en les considérant comme des processus dynamiques dans lesquels les expériences concrètes sont intégrées dans un ordre de concepts et de discours. J'ai alors préféré parler de gnose africaine. » Ce n'est là que l'un des aspects de la gnose. Mudimbe complète sa définition en s'appuyant sur l'étymologie du terme de « *gnosis* », qui en grec signifie « savoir ». La gnose n'est ni doxa ni épistémê mais « volonté de savoir, enquête, méthodes de connaissance, investigation, et même connaissance de quelqu'un » (1988, p. ix). Elle est savoir empirique, et non théorique, de l'autre. V. l'étude de Mangeon (A.), 2004, p. 763-766.

[180] ↑ Voir l'article « Fundamental Questions and The Future » (1984/90), version enrichie de « The Fundamental Principles in the Question of "African Philosophy". Part I : The Meaning of African Philosophy » (1975) lors d'une conférence donnée en 1980 à Nairobi, publiée en 1984 par l'Unesco dans l'ouvrage « Conference on Teaching and Research in Philosophy : Africa ».

[181] ↑ Ochieng'-Odhiambo (2002) date ce changement de 1984, année où est publiée la conférence de l'Unesco de 1980, à laquelle a participé Odera Oruka. N'ayant pas réussi à nous procurer ce texte, nous nous appuyons pour notre étude sur la version publiée dans *Trends in Contemporary African Philosophy* et qui, selon Odera Oruka lui-même, est une reprise à la fois de l'article de 1975, « The Fundamental Principles in the Question of "African Philosophy". Part I : The Meaning of African Philosophy », et de cette conférence. Qu'Ochieng'-Odhiambo puisse dater de 1984 cette modification substantielle de la compréhension de la philosophie montre que la pensée d'Odera Oruka n'est pas rectiligne et qu'il procède par tâtonnements, par essais.

- [182] ↑ Sur cette question, v. Hadot (P.), 1995, 2001 ; Llyod (G.), 2005.
- [183] ↑ Voir Aglo (J.), 2001 ; Gbadegesin (S.), 1991 ; Gyekye (K.), 1987 ; Hallen (B.), 2000 ; Hallen (B.) et Sodipo (J.O.), 1997.
- [184] ↑ Leclerc (G.), 1972, p. 197.
- [185] ↑ Voir Copans (J.), 1975.
- [186] ↑ Wiredu (K.), 1976b, p. 37.
- [187] ↑ Cette conception est également celle de Tshiamalenga Ntumba : « Par philosophie traditionnelle, j'entends l'ensemble des énoncés explicites de tradition orale (sentences, maximes, apophtegmes, proverbes, dictons, mythes, épopées) des négro-africains au sujet de ce qu'il en est, en fin de compte, pour eux, de l'homme, du monde et de l'absolu » dans « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? », in *Philosophie africaine*, Kinshasa, Faculté théologique catholique, 1977, cité par Obanda (S.), 2002, p. 145.
- [188] ↑ Wiredu (K.), 1976b, p. 46.
- [189] ↑ Wiredu (K.), 1976b, p. 47 : « *Without argument and clarification, there is, strictly, no philosophy* ».
- [190] ↑ Wiredu (K.), 2004, p. 6.
- [191] ↑ Wiredu (K.), 2004, p. 4.
- [192] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 10.
- [193] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 16.
- [194] ↑ Voir Wiredu (K.), 1980, p. 32 : « la connotation du mot “philosophie” telle que je l'ai employée dans cette discussion a oscillé entre le sens large du mot selon lequel la philosophie est, pour ainsi dire, un guide pour vivre, et le concept le plus étroit de philosophie entendue comme discipline théorique dévouée à la discussion minutieuse et complexe. Je l'ai fait délibérément. »
- [195] ↑ Rettová (A.), 2002, p. 135.
- [196] ↑ Voir Appiah (K.A.), 1992 et Rettová (A.), 2002, p. 135.
- [197] ↑ Odera Oruka (H.), 1972a, p. 30.
- [198] ↑ Odera Oruka (H.), 1990a/1991a, p. xviii/10.
- [199] ↑ Odera Oruka (H.), 1987, p. 66.

[200] ↑ Voir Odera Oruka (H.), 1991a, p. 48 : « Certains de ces sages sont simplement des moralistes et des fidèles ultra-conservateurs et destitués d'une tradition. D'autres sont simplement des historiens et de bons interprètes de l'histoire et des coutumes de leur peuple. Bref, ils sont sages dans les limites historiques et conventionnelles de leur culture. »

[201] ↑ Voir Odera Oruka (H.), 1991a, p. 48 : « Certains sages vont au-delà de la simple sagesse et atteignent une capacité philosophique. En tant que sages, ils sont versés dans les croyances et les sagesse de leur peuple. Cependant, comme penseurs, ils sont rationnellement critiques et ils optent pour ou recommandent seulement les aspects des croyances et des sagesse qui satisfont leur examen minutieux et rationnel. »

[202] ↑ Odera Oruka (H.), 1991a, p. 57.

[203] ↑ V. Odera Oruka (H.), 1990a, p. 32.

[204] ↑ V. Hadot (P.), 1995, p. 77-81.

[205] ↑ V. Odera Oruka (H.), 1991a, p. 89-91, p. 92-96 et p. 101-105.

[206] ↑ V. Bâ (M.), 1979 ; Beti (M.), 1982 ; Diaw (A.), 1998 et 2004 et également Kolawole (M.), 1997 et Thiam (A.), 1979. Selon Diaw, il est important pour les femmes de pouvoir « subverti[r] le type d'idéal féminin secrété par la morale sociale, qui veut que la femme soit confinée dans l'espace domestique et reste sous l'autorité du chef de famille » (1998, p. 286).

[207] ↑ Stamm (A.), 1999, p. 7.

[208] ↑ Stamm (A.), 1999, p. 67.

[209] ↑ Stamm (A.), 1999, p. 7.

[210] ↑ Odera Oruka (H.), 1991a, p. 64 : « *opinion leaders* ».

[211] ↑ Odera Oruka (H.), 1990a/1991a, p. 36/41.

[212] ↑ Odera Oruka (H.), 1978a, p. 386 : « être sage (rationnel) dans la compréhension et l'élucidation des inconsistances de leur culture ».

[213] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 217-222 ; 1996, p. 19-20.

[214] ↑ Odera Oruka (H.), 1987, p. 98.

[215] ↑ Crépon (M.), 1998.

II. De la compréhension raciale et ethnique de la philosophie africaine

La multiplication des textes ethnologiques et ethnophilosophiques a amené quelques philosophes africains à comprendre et à définir ce qui caractérise en propre le discours philosophique et à saisir les conditions de possibilité de l'ethnophilosophie, de la revendication d'une philosophie africaine ainsi que celles du discours philosophique africain en tant que tel. Il est question, pour des philosophes comme V.Y. Mudimbe ou Fabien Eboussi-Boulaga, de penser en un sens foucaldien les conditions de possibilité de l'émergence d'un discours philosophique africain et de la revendication d'une philosophie africaine dans leurs dimensions socio-historique et épistémologique. Il s'agit alors de comprendre comment un discours philosophique peut se réclamer d'une appartenance à un ensemble territorial et comment, en dernier lieu, celui-ci se définit.

À quoi renvoie l'adjectif « africain » lorsqu'il est accolé à « philosophie » ? Dénote-t-il une affiliation réellement territoriale, c'est-à-dire liée à un lieu (le continent africain) ou bien recouvre-t-il les notions de « culture », d'« ethnie », de « race » ? Qu'est-ce qui permet de regrouper sous un

dénominateur commun des philosophies diverses ? La dénomination « philosophie africaine » relève-t-elle de l'ordre du culturel ou de la « race » lorsqu'elle devient « *négro-africaine* » ? Le préfixe « négro » renvoie-t-il toujours à une volonté de distinguer sur le même continent des sociétés arabes et musulmanes et d'autres sociétés dont la principale caractéristique semble être alors la couleur de peau de ses membres ? Ce terme ne revêt-il pas une connotation raciale ? La différence entre ces sociétés et les cultures qu'elles ont produites est-elle historique, culturelle ou raciale ?

Dès lors qu'une philosophie revendique son appartenance à un ensemble dans lequel elle s'épanouirait et qui, en retour, la déterminerait en propre, il est nécessaire d'interroger les impératifs auxquels répond une telle démarche afin de déjouer les pièges auxquels doit faire face toute pensée qui s'appréhende dans une perspective *nationalitaire*. De fait, une tendance à lier intrinsèquement les notions de culture, de peuple, de langue, et de philosophie se déploie dans la philosophie africaine. Le recours aux notions de race et d'ethnie paraît s'inscrire dans ce cadre ; ce qui nous invite à opérer un détour par la période coloniale afin de penser et de comprendre la généalogie de ces notions, et de déterminer si les discours philosophiques africains qui mettent en œuvre de tels paradigmes s'inscrivent dans une continuité ou sont en rupture vis-à-vis du discours colonial qui les a produits. En effet, les textes philosophiques africains qui reprennent, même pour les transformer, des notions développées et instrumentalisées par un discours colonial de domination et d'exploitation, ne

parviennent pas toujours à sortir de l'épistémè occidentale. Le projet de philosophie africaine rejoint un dessein politique plus vaste, une volonté d'édifier une décolonisation globale et inconditionnelle. Comment s'articulent alors les notions de philosophie, de nation, d'ethnie, de culture, de race, d'histoire et de langue dans de telles conditions ? Le recours aux langues africaines, ethniques, soit pour mettre en lumière l'existence d'intraduisibles soit, au contraire, pour valoriser une possible trans- et interculturalité. C'est-à-dire soit pour démontrer la prédominance de particularités exclusives soit pour penser un nouvel universalisme.

De l'utilisation de la « race » et de l'ethnie en philosophie

Les distinctions à caractère national sont nombreuses en philosophie et segmentent cette dernière en autant de zones géographiques. Il est fréquent de lire dans certains manuels et autres ouvrages à vocation pédagogique et universitaire que la philosophie est française, allemande, anglo-saxonne ou anglaise et américaine, grecque, scandinave, continentale... À ces catégories territoriales correspondraient des philosophies nées dans et sur une terre déterminée, aux contours spatiaux et quelques fois temporels précis, identifiables à des degrés divers selon leur appartenance à un ensemble national, à une

tradition et à un héritage communs et singuliers et parfois à une langue qui les détermineraient en propre. Le géographique se dissocie alors difficilement de l'historique. Ainsi que l'atteste l'usage de l'expression « philosophie grecque » qui renvoie à des pensées de l'Antiquité articulées selon un avant et un après Socrate. Rassemblant sous la catégorie « philosophie allemande moderne » des pensées aussi diverses que celles de Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, la psychanalyse, le matérialisme, le marxisme, l'herméneutique, la théorie critique, les philosophies de l'esprit et de la culture, Alain Boutot perçoit un nombre suffisant et déterminant de « thèmes caractéristiques ^[1] » qui permettraient de regrouper ces pensées sous un même dénominateur et de parler d'une philosophie : la philosophie allemande. Mais, outre des préoccupations communes à ces philosophies, qu'est-ce qui permet de les concevoir comme relevant d'une qualification nationale ? Cette question est d'autant plus pertinente que lorsque l'on examine les ouvrages consacrés à différentes philosophies nationales, l'on s'aperçoit qu'il est fréquemment admis que les termes génériques utilisés renvoient à des réalités multiples. Ainsi concernant la pensée allemande moderne, Boutot reconnaît que : « Tout ceci rend pour le moins problématique l'idée même d'une pensée allemande une et unitaire qui serait clairement identifiable comme telle ^[2] . »

Nombre d'études exposant des pensées nationales, géographiques, culturelles, publiées dans la collection « Que sais-je ? » des Presses universitaires de France partagent ce constat. Concernant les philosophies scandinaves, Olivier Cauly

écrit qu'« il n'est pas de fait aisé de rendre compte de la situation globale de la philosophie dans les pays nordiques et peut-être illégitime de postuler l'unité d'une philosophie scandinave qui n'a sans doute jamais existé comme telle et qui, si elle peut être justifiée par la seule vue extérieure des choses, trouve difficilement son application dans la réalité en raison même des différences qu'elle masque. » Et de poursuivre : « la philosophie scandinave n'a pas cette unité qu'on lui concède souvent *a priori* et sans doute serait-on mieux avisé dès lors de parler de “philosophies scandinaves” à la faveur d'une hypothèse qui a le mérite de faire porter le doute sur l'homogénéité induite par le terme générique “scandinave”. »^[3] Alors que la pensée arabe est définie par Mohammed Arkoun comme la pensée d'expression arabe^[4], le critère linguistique n'est pas toujours valable. Il ne peut être utilisé pour définir la philosophie espagnole ; celle-ci s'étant écrite en latin médiéval, en arabe, en hébreu, en castillan, en catalan, en galicien et en basque. Là encore, nous avons affaire à une pluralité de pensées. « La richesse de la spéculation philosophique hispanique, [n'est] nullement monolithique ou statique, mais bien au contraire pluraliste et mouvante^[5] ». Pluralisme qui caractérise également la philosophie française, à tel point qu'André Robinet conclut son étude par ce constat : « nous n'avons pas rencontré “la philosophie française”. La philosophie en France n'a pas de vocation nationaliste^[6]. » C'est sans doute ce qui la distingue de la philosophie allemande classique qui se pensait elle-même comme *étant* allemande^[7].

Ainsi les critères utilisés pour définir de tels ensembles philosophiques varient-ils. Les expressions de philosophie allemande, française, anglo-saxonne... suggèrent que les auteurs et les textes philosophiques qui s'y rapportent sont à un certain degré identifiables en ce qu'ils appartiennent à un ensemble national, dont il s'agit de définir la nature – politique, culturelle ou autre – ainsi que le critère d'appartenance – langue, nationalité, dépendance à l'égard d'une même tradition. La philosophie fait alors une « étrange rencontre ^[8] » avec l'opinion commune et re-joue en son sein la tendance aux caractérisations nationales, ethniques voire raciales avancées par le sens commun. L'intérêt philosophique pour les traits distinctifs des différents peuples n'a pas toujours existé. Il a été l'objet de nombreux textes, particulièrement dès le XVIII^e siècle, époque à partir de laquelle « la philosophie choisit de ne plus discourir sur l'humanité sans prendre en compte ces différences ^[9] ». Alors même qu'elle prétend à l'universalité de son discours, elle se dédouble en se concevant comme rattachée de manière singulière à un territoire. De même qu'il existerait, selon l'opinion commune, des caractères français, allemand, anglais, certains philosophes croient percevoir des philosophies proprement française, allemande, anglaise. Et ce, sans que soient liées pensée et langue : la constitution de pensées nationales n'est pas expliquée par l'existence de langues nationales multiples, découpant la réalité de différentes manières à partir de catégories particulières. Elle est justifiée par la présentation d'« esprits nationaux ». « Chaque fois, c'est conformément à l'esprit d'un peuple et à sa conception du droit

que la philosophie trouve à se reterritorialiser dans le monde moderne. L'histoire de la philosophie est donc marquée par des concepts nationaux, ou plutôt nationalitaires, qui sont comme des "opinions" philosophiques. [...] Les Français sont comme des propriétaires terriens dont la rente est le cogito. Ils se sont toujours reterritorialisés sur la conscience. L'Allemagne, au contraire, ne renonce pas à l'absolu ^[10] . »

Les différents espaces historiques et géographiques offrant une myriade de cultures, de langues, de religions, de mœurs, d'organisations sociales, définiraient donc des formes du penser fondamentalement hétérogènes et quelques fois irrémédiablement autres, dès lors que la caractérisation des peuples est comprise, selon un mode exclusif, comme singularisation. Confortant le sens commun dans ses déterminations des différents peuples et cultures, certains discours philosophiques, se présentant sous la caution du jugement scientifique d'apparence irréfutable, n'offrent que des propos réducteurs et des jugements négatifs et se caractérisent par leur violence. Les propos sont belliqueux, agressifs, passionnels, grossiers ^[11] , emplis de préjugés raciaux et racistes, bien souvent affirmés sur un ton péremptoire, identifiant, classant et hiérarchisant les peuples et les sociétés ^[12] . Le propos est d'autant plus violent qu'il condamne certaines populations hors de l'humanité hypothéquant l'universalité de la raison. Souvenons-nous des écrits de Hegel, maintes fois dénoncés par les philosophes africains, affirmant que « le nègre représente l'homme naturel dans toute sa sauvagerie et sa pétulance ; il faut faire abstraction de tout

respect et de toute moralité, de ce que l'on nomme sentiment, si on veut bien le comprendre ; on ne peut rien trouver dans ce caractère qui rappelle l'homme^[13] ». Et de conclure que l'Afrique^[14] « n'est pas intéressant[e] du point de vue de sa propre histoire, mais par le fait que nous voyons l'homme dans un état de barbarie ou de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation. [...] c'est [...] le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit^[15] ». L'Afrique « n'est pas une partie du monde historique, elle ne montre ni mouvement, ni développement [...] ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est ce qui n'a point d'histoire et n'est pas éclos, ce qui est renfermé encore tout à fait dans l'esprit naturel et qui devrait être simplement présenté ici au seuil de l'histoire universelle^[16] ».

Procédant à un « nettoyage ethnique de l'histoire^[17] » en laissant le monde noir au seuil de l'humanité, hors de la liberté en marche, Hegel pense la condition naturelle de l'Afrique comme étant celle de la servitude. L'esclavage des Africains est recommandé car il répond à une exigence morale en ce qu'il représente « un moment du progrès [...], un degré d'éducation, une sorte de participation à une moralité supérieure et à la culture qui s'y rattache^[18] ». Se comprenant comme inscrite de manière substantielle à une histoire, une culture, une époque, et un peuple, une certaine philosophie découvrant l'Autre recourt à un vocabulaire animalier^[19], lui refuse l'accès à l'humanité et ne lui reconnaît que peu d'intelligence^[20] considérant que seules la légèreté et

l'inconsistance le caractérisent^[21]. Ces philosophies se comprennent alors comme caractérisant en propre la culture dont émanent leurs auteurs. Hegel, Husserl, Heidegger lient consubstantiellement philosophie et Europe ainsi que philosophie et civilisation : la philosophie naît en Grèce, la civilisation est donc, par essence, européenne. Ces théories sont largement critiquées par les philosophes africains, car elles attribuent la naissance et la possession de la raison à la seule civilisation occidentale – Husserl intègre l'Amérique du Nord à l'Europe, transformant cette dernière en concept civilisationnel hiérarchisant. L'idée d'un « miracle grec » est toujours présente chez certains philosophes occidentaux du XX^e siècle. Deleuze et Guattari, même s'ils cherchent à dessiner les conditions qui ont permis à la philosophie de se développer en Grèce, en refusant de parler d'« origine » mais davantage d'un « milieu », de « nécessité » mais de « contingence », continuent néanmoins à raisonner en termes d'« apparition » de la philosophie et de lier celle-ci à une terre et un peuple particuliers. Si l'on ne saurait nier l'importance des conditions matérielles de production du discours philosophique, nous nous interrogeons néanmoins sur l'intérêt de lier la production de ce discours à la notion de « race », comme Deleuze et Guattari le font lorsqu'ils écrivent que Heidegger « s'est trompé de peuple, de terre, de sang. Car la race appelée par l'art ou la philosophie n'est pas celle qui se prétend pure, mais une race opprimée, bâtarde, inférieure, anarchique, nomade, irrémédiablement mineure »^[22].

La caractérisation des peuples aboutit, dans certains cas, à une opération de classement et de hiérarchisation des sociétés. La

violence de ces discours aboutit à l'exclusion d'hommes et de femmes de l'humanité, de la civilisation, de l'histoire ; la philosophie apparaissant ainsi comme la marque distinctive des sociétés qui se conçoivent comme supérieures. Elle se pense alors sur le mode de l'exclusion. Aucune échappatoire n'est laissée à l'individu : identifié et répertorié comme appartenant à un groupe particulier, il doit nécessairement se comporter comme tel. Si l'insertion de la philosophie dans un territoire, une histoire, une culture et un peuple particuliers se comprend comme étant la marque de l'époque moderne et de la construction européenne des États-nations^[23], elle s'explique également par son inscription dans une période d'exploration et de conquête de territoires nouveaux, de découverte de civilisations autres, qui conduira à l'édification d'empires coloniaux. La construction de sciences coloniales, comme l'anthropologie, et l'utilisation coloniale de sciences comme la géographie et la démographie, attestent également d'une volonté pratique de classement des populations qui, pour ce faire, recourt aux notions d'ethnie et de tribu.

Depuis une vingtaine d'années, des travaux anthropologiques^[24] insistent sur la dimension artificielle des ethnies africaines, les présentant comme l'œuvre des administrateurs coloniaux et des ethno/anthropologues. « L'invention des ethnies, écrit Jean-Loup Amselle, est l'œuvre conjointe des administrateurs coloniaux, des ethnologues professionnels et de ceux qui combinent les deux qualifications^[25]. » Parce que l'administration coloniale, face aux résistances de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle,

a besoin de connaître davantage les sociétés qu'elle colonise, elle enjoint les anthropologues de lui fournir des études monographiques ^[26] consacrées à une population précise. C'est l'époque où Maurice Delafosse établit une « classification et [une] cartographie des langues d'Afrique occidentale française, qui fournissent le cadre privilégié de la formation des différentes ethnies telles qu'on peut encore les observer actuellement ^[27] ». Des cartes et des atlas des populations sont dressés afin d'édifier un savoir anthropologique qui aidera à consolider le pouvoir colonial. À partir des travaux des démographes et autres ethno/anthropologues, se dessine, aussi bien par la colonisation britannique avec Frederik Lugard que par la colonisation française avec Joseph Galliéni, une « politique des races ^[28] ». Lugard organise l'administration indirecte (« *indirect rule* ») en fonction de la classification des populations établie selon leur organisation sociale et l'applique aux seules communautés peul, appréhendées comme Hamites et considérées comme « évoluées », parce qu'elles ont construit des empires, contrairement aux « tribus primitives » des Noirs caractérisées comme étant « demeurées » au « stade » de la famille. Dans un article, Frank Salomone ^[29] montre comment, au Nigeria, l'identité fulani s'est construite à partir d'une élite islamisée érigée en modèle de civilisation au service de la politique coloniale de l'administration indirecte. De son côté, Galliéni, influencé par l'évolutionnisme de Herbert Spencer, met en place une administration directe des populations colonisées qu'il organise selon une grille de lecture qui

distingue des « races » de conquérants et des « races » de conquis.

La compréhension des réalités africaines est racialisante. Elle se réfère à une lecture de l'histoire en termes de lutte des « races » telle qu'elle se développe en Europe au XIX^e siècle ^[30]. Dans ce contexte, en véhiculant les mêmes significations que celles de « race », la notion d'ethnie n'est « qu'une vaine tentative d'échapper à une forme de pensée biologisante qui se trouve de fait rétablie dans les usages courants, à travers des expressions comme “problèmes ethniques” ou “minorités ethniques” » ^[31]. L'ethnie est le substitut de la « race ». Elle repose sur une construction et une confusion des aspects biologiques et culturels. Les anthropologues coloniaux reprennent des ethnonymes préexistants et les décentrent parfois vers une réalité sociale et/ou politique différente. Ils construisent également de nouveaux ethnonymes à partir de catégories fonctionnelles qu'ils transforment en autant de races ou d'ethnies ^[32]. « Que l'on croie ou non à sa réalité substantielle, l'ethnie est ce sujet fictif que l'ethnologue contribue à faire être, le perpétuant comme entité de référence dans son espace savant, grâce à ses procédures inductives et attributives par lesquelles un contenu de savoir, si disparate soit-il, se trouve réuni et subsumé sous un seul nom, dans le compartiment d'un fichier ^[33]. »

En projetant ce qu'ils recherchent dans ce qu'ils construisent, les ethno/anthropologues se retrouvent face à une réalité qui ne correspond pas à la pureté des catégories qu'ils édifient ^[34].

Jean-Loup Amselle explique que l'invention de l'ethnie bambara « s'est accompagnée de la codification de la langue sous la forme de dictionnaires, recueils de proverbes, contes et légendes et par la constitution d'une presse en bambara ^[35] ». La création de nouvelles catégories ethniques érige en même temps un savoir colonial ethnologique qui se constitue autour d'un objet spécifique – les sociétés colonisées – et forme des catégories *sui generis* pour établir la spécificité de son objet. Ainsi en reposant sur la « raison ethnologique, [...] démarche discontinuiste qui consiste à extraire, purifier et classer afin de dégager des types, que ce soit dans le domaine politique : société à État/société sans État, économique : autosubsistance/marché, religieux : paganisme/ islam, ethnique ou culturel ^[36] », le savoir colonial fige les cultures et les essentialise en dehors de leur contexte de production historique, socio-économique, politique, idéologique... Il les « décontextualise ^[37] » et les oppose aux réalités européennes. Aussi ressent-il la nécessité de qualifier les sociétés africaines, non pas de nation, mais d'ethnie. Cette dernière, parce qu'elle a été racialisée et comprise selon les mêmes critères – langue, territoire, sentiment d'appartenance à une même culture... – qui servent à définir la nation racialisée du XIX^e siècle, n'est rien d'autre qu'une « nation au rabais ^[38] » dont on nie l'historicité. C'est par « l'oubli des conditions de production du social et du politique qui fonde l'identité ou l'ethnicité ^[39] » que les ethno/anthropo-discours et les pouvoirs coloniaux ont pu présenter les sociétés africaines comme étant an-historiques, les

figeant, les hypostasiant et attribuant à chaque ethnie une manière propre de se comporter, sorte de *conatus* spinoziste.

Depuis les années 1990, des anthropologues se sont attachés à désubstantialiser l'ethnie, la replaçant dans son contexte socio-historique en l'appréhendant comme une construction sociale, politique, économique, idéologique... et cherchant les motifs de construction propre à chacune. Le problème de ces anthropologues n'est pas tant de définir les ethnies qu'ils étudient que de déceler comment et pourquoi elles se construisent comme telles. L'ethnie n'est plus comprise comme se définissant par des caractéristiques culturelles et existant *per se* mais comme une « entité qui émerge de la différenciation culturelle entre des groupes interagissants ^[40] », comme une dynamique qui est davantage de l'ordre de l'organisation sociale qu'une qualité inhérente. « Ce qui relève du domaine de l'ethnicité, ce ne sont pas les différences culturelles empiriquement observables, mais les conditions dans lesquelles certaines différences culturelles sont utilisées comme des symboles de la différenciation entre *in-group* et *out-group* ^[41] . » On ne peut comprendre le phénomène ethnique sans considérer l'imposition du cadre colonial ^[42] . Les ethnies ont été l'objet de différents investissements dont il faut penser les raisons et les formes nouvelles. Depuis les périodes dites de décolonisation, certaines élites africaines elles-mêmes « énoncent les nouvelles étiquettes ethniques » qui se propagent ensuite dans les milieux ruraux. Alors, « par un étrange jeu de miroirs, les paysans restituent à l'ethnologue contemporain

l'image que l'ethnologue leur a donné d'eux-mêmes ^[43] ». S'opère ainsi une re-crédation africaine de l'Afrique.

Dans les années 1930, coïncidant avec la construction du nationalisme africain, une anthropologie africaine s'approprie le savoir ethnologique en le transformant en un outil de définition identitaire, qui permet d'affirmer et de valoriser contre les ethno/anthropo-discours coloniaux, une culture et un passé africains. Dans ce contexte, « l'œuvre du Sénégalais Cheikh Anta Diop est une des pièces majeures de la critique africaine de l'idéologie victorienne, et plus précisément de l'évolutionnisme unilinéaire. L'auteur utilise, mais retourne tous les concepts majeurs de l'anthropologie classique et, par là, renverse leur signification idéologique. Et là où les victoriens avaient parlé de supériorité, de "bien-être", de bonheur, etc. à propos de la "civilisation", et avaient qualifié "d'enfer" l'univers africain précolonial, Anta Diop propose la vision d'une Afrique puissante et heureuse ^[44] . » Ce renversement des valeurs s'inscrit dans une perspective de réappropriation de son identité et de son histoire, et de construction de pensées de type nationalitaire servant à rendre compte de différences culturelles plus larges. Dans une telle perspective, explique Marc Crépon, les philosophies nationales sont « descriptives et explicatives ^[45] ». Elles deviennent ainsi « le produit de l'esprit d'un peuple, tel qu'il se manifeste dans la langue, la religion ou les mœurs constitutives de son histoire. Elles en sont le produit, mais elles le façonnent aussi dans une relation dialectique qui fait des philosophies un élément essentiel sinon l'élément majeur de l'identité des peuples ^[46] . » Est trié ce qui relève de la

philosophie nationale de ce qui ne *mérite* pas de l'être. Il est moins question de produire une philosophie que de fournir une « recollection du passé, [une] réécriture de l'histoire et de la tradition, au profit du présent ^[47] ». De fait, Cheikh Anta Diop ^[48], mais pas seulement, construit une histoire glorieuse, un passé mythique et mobilise pour se faire des légendes. Odera Oruka lui reproche de penser un passé qui n'éclaire ni le présent ni le futur des sociétés africaines ^[49]. Mais le philosophe kényan semble, lui aussi, s'inscrire dans cette dynamique qui cherche à construire la grandeur de la culture africaine en exposant des figures, des grands hommes, qui puissent donner toute leur importance et leur dimension à l'histoire de l'Afrique et à la philosophie africaine. Cette attitude est perceptible dans la comparaison récurrente des sages africains aux penseurs présocratiques ^[50]. Dans son lien avec le peuple, la philosophie nationale est pensée comme ce sur quoi peut s'appuyer le peuple afin de se construire, de se *re-construire*. Cheikh Anta Diop cherche à donner aux masses africaines une histoire, *leur* histoire, afin qu'elles puissent se reconstruire après la dévastation coloniale, qui a été aussi bien matérielle que psychologique. Alors que l'idéologie coloniale a refusé l'accès de l'Afrique à l'Histoire, Cheikh Anta Diop entreprend de ré-introduire cette dernière dans l'Afrique en pensant son historicité. Son travail est celui d'un archéologue qui fouille parmi les discours ayant trait à l'Afrique pour déceler le commencement de l'Histoire africaine, dont il situe l'origine dans l'Égypte antique. Cette « re-historisation ^[51] » de l'Afrique implique une naissance – l'Égypte antique –, une fin – un État

fédéral – et une telle continuité entre les deux que Théophile Obenga songe à une « coulée temporelle des peuples africains ^[52] ».

Voir en l'Égypte antique l'origine de l'Afrique du XX^e siècle permet de retourner le poncif européen selon lequel la civilisation serait européenne puisqu'elle prendrait sa source dans la Grèce antique. De fait, Cheikh Anta Diop, et après lui Théophile Obenga ^[53], s'attache à démontrer que la Grèce n'a pu se développer qu'en puisant dans l'Égypte antique qui était africaine, c'est-à-dire dont les habitants étaient noirs. Penser une origine à l'Histoire africaine et la localiser dans une Égypte antique noire permet à la fois de penser que la Raison est née noire et que la philosophie africaine existe et a toujours existé. Ainsi Obenga, en 2004, cherche-t-il à montrer que la philosophie africaine est la source de toutes les philosophies, qu'elles soient européennes, asiatiques ou américaines, puisque l'Afrique est la source de l'humanité. Une telle attitude est dénoncée par S.B. Diagne ^[54] et par Bidima, qui décèle un « fondamentalisme historiciste » « fantasm[ant] [...] la fondation des civilisations sur l'Un » et aboutissant à une « absolutisation – réponse à une frustration résultant de l'oppression – de la culture noire » ^[55]. De fait, Cheikh Anta Diop et à sa suite Obenga essentialisent la culture et l'histoire africaines. Cheikh Anta Diop cherche une essence noire qui explique l'histoire de l'Afrique. Cette dernière n'est plus qu'une réactivation perpétuelle d'un éternel africain. « Finalement les peuples reçoivent leur culture toute faite, exerçant leur propre créativité à la marge. [...] Les cultures africaines sont à "l'unité culturelle" ce que des voix différentes

sont au texte qu'elles lisent ^[56]. » En procédant de la sorte, Cheikh Anta Diop, en même temps qu'il cherche à « re-historiser » l'Afrique, évacue l'histoire des cultures africaines en les envisageant de manière essentialiste. Cheikh Anta Diop ne parvient pas à ré-introduire pleinement l'histoire dans l'Afrique ni le mouvement et le multiple dans l'Histoire parce qu'il reste, malgré tout, englué dans une conception triomphaliste, évolutionniste et absolutiste de l'histoire. Certes, il critique l'évolutionnisme unilinéaire de l'anthropologie du XIX^e siècle. Mais il accepte la différence que l'évolutionnisme pose entre les sociétés africaines et les sociétés européennes et la renforce « pour la valoriser et briser les prétentions de la “civilisation” à être le résultat unique de l'histoire ^[57] ». En cela, Cheikh Anta Diop ne se situe pas hors de l'épistémè occidentale : « le fondamentalisme du “miracle grec” ne lui a pas pardonné, rusé, il a communiqué son discours à Diop » qui « est donc, comme Hegel et Auguste Comte, très dix-neuviémiste comme historien » ^[58].

Il est extrêmement difficile pour les pensées qui ré-agissent à l'idéologie coloniale de sortir complètement de l'épistémè occidentale car elles sont le produit de la rencontre coloniale. Soit elles répondent à une attente du public occidental – demande d'exotisme – soit elles s'adressent à un public africain et se présentent comme le contre-poids du discours colonial. Bien souvent, dès lors qu'elles se pensent comme africaines, elles fonctionnent selon des catégories coloniales et/ou occidentales dans la mesure où l'Afrique, comme concept autre que géographique, est une invention européenne ^[59]. Les

productions littéraires, philosophiques, historiques... africaines n'échappent pas à cette nécessité car elles ne peuvent être la continuation de traditions « authentiquement » africaines. Elles sont, du fait même de leur histoire, l'expression de la rencontre de l'Afrique, de l'Europe et des Amériques. Les caractérisations ne peuvent donc pas être naturelles, mais elles sont mobilisées par des enjeux politiques qui entendent construire une identité, une unité culturelle et politique. Le politique investit le culturel en ce qu'il cherche à édifier sa propre unité sur une culture qu'il saisit de manière unidimensionnelle. Dans cette perspective, la philosophie se voit assigner un rôle particulier : elle fonctionne comme le lien entre le culturel et le politique et participe d'un usage politique de la caractérisation des peuples dont la vocation est le renforcement d'un certain vivre-ensemble au détriment d'un autre. La construction et l'usage politique du concept d'ivoirité en est un exemple. Néologisme du journaliste Dieudonné Niangoran Porquet pour désigner dès 1974 « l'authenticité de l'identité ivoirienne ^[60] », ce terme a été officialisé lors d'un discours présidentiel prononcé par Henri Konan Bédié à l'occasion du 10^e congrès du P.D.C.I., le 26 août 1995. « L'ivoirité, déclare-t-il, constitue d'abord un cadre d'identification mettant l'accent sur les valeurs spécifiques de la société ivoirienne mais est également un cadre d'intégration des premières composantes ethniques qui ont donné naissance à la Côte d'Ivoire et intègre tous les apports extérieurs qui sont venus se fondre dans le moule du destin partagé. »

Le président Bédié charge des intellectuels de fournir un contenu idéologique à l'ivoirité au sein de la Cellule universitaire de recherche et de diffusion des idées et des actions politiques du président Henri Konan Bédié (Curdiphe). Figurent parmi ces intellectuels le philosophe Niamkey Koffi qui a travaillé sur la philosophie allemande et la germanité, les historiens Jean-Noël Loucou (directeur de cabinet du président Bédié) et Pierre Kipré (ministre de l'Éducation nationale), l'ethno-sociologue Georges Niangoran Bouah, l'écrivain Jean-Pierre Adiaffi. La revue E.T.H.I.C.S. (Études et théories de l'humanisme ivoirien pour la synthèse culturelle) de la Curdiphe publie l'année suivante, sous la direction de Saliou Touré, professeur et ministre de l'Enseignement supérieur, de la recherche et de l'innovation technologique, l'ouvrage-manifeste *L'Ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social d'Henri Konan Bédié* aux Presses universitaires d'Abidjan. Il est question de fonder l'ivoirité sur des références mythologiques et mythiques, d'identifier les « Ivoiriens de souche », de déterminer les « autochtones à origine mythique » dont « les Sub-terriens : les ancêtres sortis de la terre ou du trou » et « les Extra-terrestres (*sic*) : les ancêtres descendus ou venus du Ciel » et « les autochtones sans origine mythique ». Selon une approche ethnologique, l'ivoirité est construite à partir d'une classification ethnique datant de la période coloniale. Une liste détaillée répertoriant les ethnies constitutives de l'ivoirité est établie. Ce concept, ainsi défini par des intellectuels formés à l'occidentale, est ensuite largement instrumentalisé par le politique pour ré-inventer un vivre-ensemble post-

houphouëtiste. Son contenu fluctue selon les intérêts des dirigeants politiques. Sous Henri Konan Bédié, l'on assiste à une « akan-ité » de l'ivoirité, sous Laurent Gbagbo à une « bété-ité » ^[61] .

La caractérisation nationale, philosophique ou autre, repose sur un système d'exclusion et d'inclusion à interroger, car il met en jeu, à partir des critères d'appartenance qu'il sélectionne, la définition de la notion de peuple. De la même manière, « l'usage philosophique de l'idée de philosophie nationale invite à [...] comprendre la stratégie des philosophies qui invoquent de telles appartenances, qui se désignent ou désignent l'autre comme une philosophie nationale distincte et l'assimilent ou l'excluent à ce titre ^[62] ». Crépon explique que la stratégie nationalitaire est à mettre en rapport avec des contextes historiques et politiques déterminés. « Dès lors [...] l'idée de philosophie nationale relève des stratégies déployées par des cultures conflictuelles – que ce conflit soit réel ou imaginaire – [et] elle n'est pas indépendante des sentiments de domination, de frustration, d'exclusion de l'histoire du monde qui peuvent atteindre l'une ou l'autre de ces cultures ^[63] ». La philosophie se comprend de manière nationalitaire lorsqu'elle se nourrit du ressentiment et joue avec un certain sentiment patriotique. Alors que la découverte de mondes nouveaux pour l'Europe des XVIII^e et XIX^e siècles a fait apparaître un discours philosophique caractérisant la diversité humaine et interrogeant les relations que l'Europe entretenait avec les autres, *mutatis mutandis*, le questionnement sur la philosophie africaine surgit à un moment où l'Afrique cherche à se re-

penser et à penser son rapport à l'Autre, à s'extraire de sa domination violente et humiliante. La rencontre de l'Autre vécue comme tension avilissante et hostilité profonde amène à penser ses propres valeurs face à cet Autre castrateur et vorace, anéantissant la société qu'il colonise en souhaitant l'assimiler à sa propre culture, la transformer à son image afin que soit justifiée l'exploitation des richesses du continent dominé ^[64]. Au-delà de la période des luttes pour les indépendances où la question de la philosophie africaine prend toute son ampleur ^[65], l'existence et la reconnaissance de la philosophie africaine au sein des universités occidentales restent actuellement problématiques. Bien souvent toute interrogation sur l'Afrique est cantonnée aux départements d'ethno-anthropologie. Aucune université française ne dispense d'enseignement sur la philosophie africaine ou n'intègre les œuvres des philosophes africains dans quelque cours que ce soit. Dans l'aire anglophone, la situation est différente, notamment aux États-Unis où les *African Studies* ou les *African American Studies*, mais pas seulement ^[66], accordent une large place aux philosophes africains et à la philosophie africaine, mais dans un milieu disciplinaire confus, où philosophie, anthropologie, sciences sociales, sciences politiques... sont inextricablement mêlées – ce qui correspond à une conception de la segmentation disciplinaire autre que celle qui prévaut en France et qui, en un sens, s'accorde aux travaux africains qui, à la croisée des horizons et des méthodes disciplinaires, se caractérisent davantage comme relevant d'une « indiscipline » ^[67]. Toutefois, depuis quelques années, certains

départements de philosophie proposent des cours de philosophie africaine ^[68] .

Mais l'existence de tels enseignements au sein du système universitaire américain ne doit pas nous voiler une situation discriminatoire de fait. Outlaw rappelle que les philosophes américains noirs sont exclus de la philosophie américaine en ce qu'ils ne sont mentionnés dans aucune anthologie consacrée à la philosophie américaine ^[69] . La philosophie africaine et la philosophie des « descendants d'Afrique ^[70] », *i.e.* des Américains noirs, n'ont pu s'immiscer dans les universités américaines, contre la résistance – déclarée ou non – des départements de philosophie, que par l'ouverture de centres de recherche interdisciplinaires qui s'intéressaient aux questions africaines ou noires américaines. Une fois introduits dans le milieu universitaire, les philosophes noirs ont enfin pu se faire reconnaître ; la philosophie les acceptant – les tolérant ? – en dernier lieu. Outlaw reconnaît que l'intérêt des philosophes américains noirs pour la philosophie africaine est tardif, alors que les philosophes africains se sont, en revanche, intéressés depuis longtemps aux productions philosophiques des intellectuels américains noirs. La non-reconnaissance de la philosophie africaine, en tant que telle, au sein de l'enseignement universitaire occidental témoigne de philosophies nationalitaires – philosophie française, américaine, allemande... – rejetant l'altérité comme constitutive de leur construction identitaire. En perpétuant l'exclusion, elle joue de manière nouvelle la non-acceptation de l'Afrique au sein de la philosophie, de l'histoire et de l'humanité. Cette

situation prend une dimension politique lorsqu'elle répond à une stratégie qui ne s'avoue pas comme telle mais opère de manière sous-jacente. Face à ce mouvement, se construisent des pensées et des philosophies qui cherchent à penser la philosophie de manière africaine pour montrer au monde occidental qu'il surestime l'influence européenne à travers l'expérience coloniale et que des résistances africaines ont existé ^[71]. La notion de « race » peut alors être utilisée par des groupes victimes du racisme, sur un mode revendicatif où le groupe stigmatisé cherche à se réapproprier une identité qui a été dévalorisée par des politiques de ségrégation ou d'exclusion ^[72]. Ainsi est-il possible de comprendre comment la « réécriture de l'histoire des philosophies et la géographie qu'elle produit sont alors un élément parmi d'autres tantôt d'un conflit déclaré, tantôt d'une paix réclamée ^[73] ».

Les stratégies descriptives et explicatives à l'œuvre dans les philosophies nationalitaires deviennent programmatiques. Soit elles cherchent à répondre à une demande d'identité culturelle dont l'unité est à construire, soit elles satisfont l'exigence d'une philosophie à la hauteur de la mission historique accordée à un peuple particulier, fixant alors à la pensée une tâche « historique ^[74] ». La philosophie entre au service de l'État, du pouvoir dominant ou de l'idéologie et propose alors des caractérisations qui ne reposent pas seulement sur une éventuelle réalité géographique et historique, mais s'élaborent comme de véritables constructions stratégiques ^[75]. Cheikh Anta Diop, par exemple, conçoit de la sorte son entreprise : la science occidentale n'est qu'une parodie de science et de vérité.

Sa mission est donc de rétablir la vérité – qui a toujours existé et qui est connue de tous – que les intellectuels occidentaux, sous couvert de – fausse – objectivité, ont volontairement travestie. Il s'agit de dévêtir la science de l'idéologie ^[76] européenne. La nostalgie de la vérité qu'exprime C.A. Diop n'est pas une volonté de retour en arrière mais il s'agit de retrouver ses origines pour penser sa mission et son futur et de répondre à l'impératif de la modernité.

La stratégie programmatique suppose une spécificité du peuple – ou de la nation – à qui est assignée une mission mais aussi une conception particulière de la philosophie. La philosophie n'est pas nationale, elle *doit* être nationale – dans le cas qui nous intéresse, elle doit être africaine. Ce n'est pas un constat mais une exigence. La philosophie liée de la sorte à un programme, à une fonction, n'est plus seulement théorie, mais devient une praxis, une force agissante qui peut et qui doit avoir des effets concrets dans le domaine de l'organisation sociale et politique et s'accompagne d'une nouvelle violence, celle de l'inclusion. Car la philosophie nationalitaire programmatique comporte des impératifs – puisque tu appartiens à..., tu dois... Les caractérisations fabriquent alors des représentations ordonnant et définissant l'identité qu'elles cherchent à construire ou à consolider. La philosophie devient ce qui permet de définir une identité culturelle et elle se fait essentialiste car elle est liée à la substance d'un peuple ou d'une nation qu'elle détermine et construit. Elle dévoile ce qui constituerait l'essence de ce peuple qu'elle révèle comme réalité, non pas seulement politique, mais spirituelle ^[77]. Les

enjeux stratégiques – penser une identité-unité africaine face à l'Occident englobant – sont tels que se confondent et s'imbriquent l'un dans l'autre le politique et le culturel. Un aller-retour incessant entre ces deux entités s'établit. La culture investit le politique pour pouvoir être reconnue comme telle en même temps que le politique se saisit du culturel pour penser et construire l'unité dont il a besoin pour exister, pour édifier un nouvel espace du vivre-ensemble. La revendication culturelle est d'autant plus importante que l'unité culturelle est pensée comme s'évanouissant. Dès lors, « la culture en tant qu'identité collective, en tant que classification est donc continuellement l'objet d'une lutte politique, d'une lutte pour la reconnaissance ^[78] ».

Ainsi la culture est-elle confondue avec l'unité politique qui cherche à se construire (la nation, le panafricanisme...). Dans cette perspective, la philosophie nationalitaire, parce qu'elle se conçoit sur un mode programmatique, cherche à fonder un vivre-ensemble, un espace politique et culturel, une histoire commune et une mémoire collective. La constitution d'une philosophie et d'une littérature de type national participe de cette entreprise de fondation d'un nouvel espace. Appiah, étudiant ce phénomène, montre comment il est possible d'établir un certain parallèle entre l'Europe du XVIII^e et du XIX^e siècle et l'Afrique de la seconde moitié du XX^e siècle, en ce que, dans ces deux contextes historiques, l'idée d'une littérature de type national est essentielle à la constitution d'une culture nationale. De fait, C.A. Diop accompagne son entreprise d'un projet de « bâtir des “humanités” à base d'égyptien ancien, de la

même manière que l'a fait l'Occident à partir d'une base gréco-latine ^[79] ». Mais parce que les colonisations ont laissé des États sans nation, l'Afrique des indépendances cherche à la fois à construire des nations et à sortir du cadre de l'État-nation pour penser – mais toujours sur le mode de la nation – une unité plus large. La nation devient un moyen de résistance face au colonisateur et de revendication d'indépendance. Elle n'est pas seulement un concept hérité de l'Europe colonisatrice mais elle est ré-investie et se transforme en projet ^[80]. C'est ainsi, et ce bien avant les indépendances, que les précurseurs du panafricanisme ^[81], à partir des conceptions nationalistes du XIX^e siècle européen, sont amenés à concevoir une « nation » noire et une littérature noire. La notion de nation permet de mettre en relation celle de race et l'idée d'une littérature correspondante ^[82]. Les textes de Du Bois, par exemple, s'inscrivant dans une dimension herderienne de la nation, saisissant celle-ci comme unité biologique, appellent à la constitution d'une littérature noire, condition nécessaire – mais non suffisante – à une réelle indépendance. Ce projet annonce ce qui sera repris à une échelle autre avec les volontés de « décolonisation conceptuelle ^[83] » qui jalonneront les philosophies africaines, quelques décennies plus tard. Construire la souveraineté des peuples africains, c'est aussi refuser de se comprendre uniquement *via* la littérature et les catégories occidentales. Les outils conceptuels, les disciplines scientifiques européennes ainsi que les langues européennes sont appréhendés, non pas en tant que tels, mais parce qu'ils véhiculent avec eux une littérature et opèrent comme des

« agents doubles ^[84] » dont il faut se méfier. Écrire pour soi, sur soi et les autres, avec ses propres mots participe de la constitution d'une nouvelle communauté, d'un espace original, et parfois de nouvelles sciences fondées sur l'idée selon laquelle il existerait une corrélation entre l'appartenance à une race et la production d'une science ou d'une culture spécifique en raison même de cette appartenance.

Les mouvements du panafricanisme et de la négritude, loin de rejeter l'idée de l'existence de races parmi l'humanité, ont accordé, au contraire, un rôle essentiel à la notion de « race » en supposant une solidarité raciale des Noirs et en cherchant à revaloriser ce qui avait été déprécié par le racisme occidental. Il est reproché à ce dernier non pas tant d'avoir dressé des « races » mais de les avoir opposées et hiérarchisées. Alors même qu'ils prétendent « transcender ^[85] » la compréhension européenne et biologique des « races » humaines, ces courants présentent des réminiscences des théories raciales européennes du XIX^e et du XX^e siècle et s'inscrivent en cela dans un contexte européen et américain. La notion de « race » pour penser l'unité de l'Afrique, et même au-delà, celle des Noirs opprimés et vivant dans le monde, a été un principe central à l'entreprise de décolonisation ^[86]. Appiah reproche aux sciences sociales de ne pas suffisamment critiquer la notion de « race » et d'oublier que les prétendues « races » humaines – c'est-à-dire les variations phénotypes – sont établies à partir de critères arbitraires que dément la biologie et qui n'ont eu de sens que dans un contexte de domination, d'esclavage, de colonisation et de ségrégation. L'idée selon laquelle il y aurait des différences physiques

significatives ou qu'il existerait en tant que telle une « race africaine » est une construction sociale et idéologique, née dans un contexte historique déterminé^[87]. Elle témoigne d'une biologisation du culturel^[88] qui s'opère dès lors que la culture est appréhendée dans une dimension politique et dans une dynamique de reconstruction-invention d'un passé, d'une histoire, d'une identité, et qu'elle est identifiée à un peuple et à une nation. Les différences physiques comme telles n'ont de sens et ne peuvent servir à distinguer des groupes d'hommes et de femmes qu'à partir du moment où leur sont associés des valeurs et des types de comportement^[89], où le politique se comprend comme « bio-politique^[90] », c'est-à-dire comme une politique qui se préoccupe d'organiser la vie de l'homme en tant qu'être vivant, en se souciant de son bien-être, de sa santé, de l'hygiène publique, et en décidant de qui doit vivre et de qui doit mourir.

La biologisation du culturel et du politique aboutit à la constitution de la notion de « race ». Outlaw s'accorde avec Mill pour soutenir que la catégorie « noir » est une construction essentiellement politique et culturelle. Après avoir été conçu sous le mode du biologique – « race noire » – ce qui est conçu comme unité culturelle sert de fondement à une unité politique. L'identité ne saurait donc être un substrat permanent mais bien une construction politique. Cette biologisation du culturel et du politique se retrouve dans le concept d'« *Africana philosophy* » que développe Outlaw et par lequel il entend désigner la production philosophique aussi bien des Africains que des « descendants d'Africains^[91] ». Parce que la notion de « race » –

qu'Outlaw conçoit comme dénominateur à la fois géographique, culturel et biologique^[92] – n'est pas rejetée comme *criterium*, l'*Africana philosophy* se distingue avant tout selon son caractère racial et racaliste et répond à un projet politique au même sens que le panafricanisme. Appiah insiste pour distinguer racisme et racisme et établir entre les deux une différence de statut^[93]. Le racisme peut être compris comme une théorie. Il est, par exemple, à l'origine des tentatives au XIX^e siècle de fonder une science des différences raciales. Il pose des problèmes d'ordre cognitif tandis que le racisme relève, quant à lui, de l'idéologie et renvoie à des problèmes moraux et éthiques en attribuant aux différentes « races » une valeur spécifique. Selon une telle grille de lecture, le panafricanisme est racaliste dans la mesure où ce qui importe est le simple fait de partager une « race » et non un caractère racial^[94] tandis que la pensée de Crummel se révèle raciste puisqu'elle repose sur une psychologie raciale selon laquelle il y aurait une forme et un contenu particulier de la pensée africaine. Or, une telle perspective permet de penser une unanimité et une spécificité de la pensée africaine, aboutissant à l'invention de « philosophies populaires ». Dès lors, Appiah insiste pour que la philosophie africaine sorte de ce que Bidima nomme la « mystique biologique^[95] » afin de penser la généalogie, non plus en termes biologiques mais selon une problématique politique, un projet et des « affinités électives^[96] ». La race est une illusion : il n'y a pas de races mais des cultures^[97].

Outlaw lui-même pense les limites de la notion de « race » mais il semble ne pas parvenir à s'en dégager, malgré ses efforts pour penser d'autres critères pertinents à la compréhension d'une philosophie qui soit à la fois celle des Africains et celle des « descendants d'Africains ». La « race » est son point de départ ^[98], ce qui lui permet de penser une origine commune, mais il cherche à la dépasser pour déceler ce que partagent les philosophies qu'il regroupe sous l'expression d'*Africana philosophy* et plus généralement pour déterminer selon quels critères des philosophies peuvent être considérées comme relevant d'un groupe ethnique ou d'une « race » et, en conséquence, comme étant des philosophies spécifiques. Selon quels critères, autres que la « race », regrouper des philosophies produites dans des contextes aussi divers que les Caraïbes, les États-Unis et les différents pays africains ? C'est la nouvelle voie qu'emprunte Outlaw afin d'éviter l'essentialisme vers lequel le racialisme peut mener et l'établissement d'une singularité de l'*Africana philosophy* telle qu'elle se trouverait *radicalement* autre. Il ne saurait exister une essence des *Africana philosophies* : ce qu'elles partagent est davantage de l'ordre d'une pratique et d'un héritage. Outlaw parvient ainsi à rejeter la substance au profit de la diversité et de la contingence ^[99], en recourant à Foucault pour penser l'*Africana philosophy* davantage sur le mode d'une « aventure discursive ^[100] » dont il s'agit de dégager les règles constitutives et de penser l'ancrage historique. La volonté de penser les cultures africaines et l'effort de forger et d'articuler de nouvelles identités face à un monde raciste lient les philosophes africains et noirs-

américains au-delà de la race. Ces philosophies procèdent à la déconstruction des récits de la philosophie occidentale et au décentrement de l'idée même de philosophie ^[101]. L'*Africana philosophy* est le concept opératoire qui permet de rassembler les laissés-pour-compte de la philosophie, ceux que la pensée dominante n'accepte pas en son sein. La philosophie d'Outlaw apparaît comme le résultat du racisme institutionnel et s'inscrit pleinement dans la sociologie anglo-saxonne qui « admet de façon explicite ou implicite que les groupes raciaux diffèrent des groupes ethniques en ce qu'ils sont définis non pas en termes de différences socio-culturelles mais à partir de différences perçues dans le phénotype ^[102] ». Le terme de « race » dans son acception sociologique contemporaine ne renvoie plus à une quelconque hérédité bio-somatique mais à la perception de différences physiques, en ce qu'elles ont une incidence sur les statuts des groupes et des individus et sur les relations sociales ^[103] ; ce qui fait dire à Mabogo P. More que « bien que la race soit une construction sociale, c'est aussi une réalité sociale ^[104] ».

Lorsque je suis victime de racisme, je ne suis pas jugé en tant qu'individu mais je suis appréhendé comme appartenant à une race. Même si Outlaw étend la catégorie d'*Africana philosophy* à toute personne, qu'elle soit africaine ou non, noire ou non, qui s'intéresse à ce qu'ont écrit les philosophes africains ou « descendants d'Africains » et dont les travaux peuvent être bénéfiques à l'*Africana philosophy* ^[105], il ne peut pas sortir complètement de la compréhension raciale de la philosophie, parce qu'il ne le souhaite pas. De fait, il reproche à la

philosophie occidentale d'avoir évacué la « race », l'ethnie et le genre (la différence sexuelle) et d'avoir produit, au nom d'un prétendu universalisme, une philosophie raciste, ethnocentrique et sexiste. La démarche qui est la sienne, si elle peut paraître extrême en ce qu'elle revendique l'usage de la race comme catégorie servant au classement des différentes philosophies, évite néanmoins la caractérisation substantialiste et ouvre, à la différence de Hountondji, l'*Africana philosophy* aux non-Africains – ce qui aurait tendance à invalider le caractère opératoire de la catégorie de « race ». Parce que Hountondji écrit à une époque (les années 1970) où les philosophes africains cherchent à se distinguer des ethno/anthropo-discours dérivés du regard occidental sur l'Afrique, il lui est nécessaire d'exclure les « africanistes », c'est-à-dire les tenants des discours occidentaux sur l'Afrique, pour définir la philosophie africaine comme la production des seuls Africains ^[106]. Hountondji cultive les paradoxes lorsqu'il insère dans l'ensemble « philosophie africaine » Césaire et Fanon, figures antillaises, qui ne sont pas philosophes et ne se réclament pas de la philosophie. Le critère d'appartenance n'est donc pas géographique. Nous pourrions être tentés de voir dans la définition de Hountondji les prémisses de l'*Africana philosophy* et d'une pensée qui utiliserait, sans le dire, la « race » comme critère d'appartenance à un ensemble philosophique, lorsqu'elle comprend Césaire et Fanon comme des « Africains de la diaspora ^[107] » : en effet, « qu'y a-t-il de commun entre le Nègre africain et le Nègre américain sinon (et encore !) la couleur de la peau ^[108] ? » Pourtant ce serait

méconnaître le fait que l'histoire africaine ne recouvre pas une unité spatiale. Cette histoire s'est déroulée et se dit encore en plusieurs lieux ^[109] : en Afrique mais aussi en Europe et en Amérique. Si Hountondji, Bidima et Outlaw appréhendent la catégorie « Afrique » dans une dimension historique et éclatent l'espace qu'elle recouvre habituellement, il demeure qu'à chaque fois l'ensemble « philosophie africaine » est si multiple qu'il n'embrasse pas les mêmes réalités. En utilisant de manière synonymique les expressions « philosophie africaine » et « philosophie négro-africaine », Bidima évacue la philosophie dite « arabe » et aborde la philosophie produite par des Africains subsahariens installés ou non en Afrique ^[110]. Le manque de moyens des universités et des centres de recherche sur le continent est tel qu'il n'est pas concevable de limiter la notion de philosophie africaine à la seule philosophie *en* Afrique. La philosophie africaine étant obligée de se penser ailleurs. Hountondji, quant à lui, ouvre sa définition de la philosophie africaine aux philosophes arabes, qualifiés pour l'occasion d'« afro-arabes » ^[111] et entend alors l'Afrique dans sa dimension géographique, continentale ; ce que fera par la suite, entre autres, Souleymane Bachir Diagne en insistant sur l'influence réciproque de l'Islam et de l'Afrique ^[112] : il paraît ainsi prendre le contre-pied de certaines pensées qui enferment la philosophie africaine dans une épaisseur ethnique.

Définissant le néologisme d'ethnophilosophie comme « ethnologie à prétention philosophique » ^[113], Hountondji – de la même manière que les ethnologues ne s'interrogent pas sur ce qu'est l'ethnie ^[114] – ne semble pas prêter grande attention à

la référence ethnique de ce type de discours. De fait, en concevant l'ethnophilosophie comme « recherche imaginaire d'une philosophie collective, immuable, commune à tous les Africains, quoique sous une forme inconsciente ^[115] », Hountondji semble renvoyer l'« ethno- » davantage à la méthode ethnologique, à sa manière d'appréhender la réalité des sociétés qu'elle entend étudier, qu'à une compréhension ethnicisante de la philosophie. Certes il dénonce l'enfermement de la « philosophie bantoue » de Tempels dans un dangereux particularisme mais il ne revient pas sur la compréhension de l'ethnie et du rôle qui lui est attribué dans la constitution et la divulgation d'un certain type de pensée. En distinguant la philosophie au sens strict à la fois de la « philosophie » – comprise entre guillemets comme « vision du monde collective et hypothétique d'un peuple donné » – et de l'ethnophilosophie qui est la recherche et la reconstruction de cette pensée collective, Hountondji lie l'approche ethnophilosophique à la méthode ethnologique mais aussi à une certaine conception du peuple et de son lien à la pensée. Les ethno/ anthropo-discours, tout du moins dans leur version coloniale, et notamment l'ethnophilosophie, ont tendance à attribuer à un peuple particulier, à un groupement d'hommes et de femmes, des manières propres de penser. À chaque groupe ethnique son effort philosophique. Tout se passe comme si la philosophie européenne étant nationale – française, allemande, anglaise... –, la philosophie africaine doit être ethnique – akan, luo, bantu... Ces ethno-philosophies fonctionnent comme des philosophies nationalitaires. Elles participent à la construction de

mythologies ethniques et relèvent d'un usage « fétichiste ^[116] » et artificiel des coutumes, traditions et autres folklores. Elles suggèrent qu'il existerait des modes de penser africains, ethniques. Cette tendance s'inscrit dans une perspective culturaliste identifiant ethnie et culture, culture et philosophie.

L'ouvrage collectif dirigé par Wiredu ^[117] recèle un nombre important de textes qui n'ont de cesse de présenter des conceptions populaires dites ethniques : la conception akan de la personne, la logique acholi, l'épistémologie et l'éthique yoruba... De ses premiers articles à ses derniers travaux, Wiredu a toujours intégré une dimension ethnique, voire ethnicisante, à sa réflexion. L'ethnie est souvent utilisée dans son équivalence à la pensée populaire (« *folk thought* ») et à la culture et elle semble se comprendre, sur le mode de la nation du XIX^e siècle européen, comme peuple, langue et culture ^[118]. Ces caractérisations ethniques de la pensée renvoient davantage à des pensées populaires qu'à de réelles philosophies. Mais force est de constater que le recours au terme même de « philosophie » reste large car il désigne aussi ce qui ne relève pas à proprement parler de la *discipline* philosophique. En transformant la culture en philosophie, Wiredu fait du référent ethnique un référent philosophique. Il parle alors de philosophie traditionnelle, laquelle repose sur une compréhension large de la philosophie comprise comme culture. Les philosophies ethniques-traditionnelles sont spécifiques en ce qu'elles correspondent aux croyances propres à chaque peuple et à chaque culture. Il y a une « philosophie akan », même si elle est préscientifique, parce qu'il y a des

contes, des mythes, des chants et des proverbes akan ^[119] : Wiredu utilise, en guise d'argument et de preuve, un proverbe akan pour démontrer que les pensées traditionnelles pouvaient être critiques et réflexives, un autre pour illustrer la conception traditionnelle akan de la sorcellerie, de la prédestination et du destin ^[120] ...

La « philosophie traditionnelle » est donc ethnique et donne à penser aux philosophes contemporains, même si elle est inadéquate au monde moderne. Les sociétés africaines ayant évolué, il faut repenser les conceptions traditionnelles-ethniques de l'homme, de la nature, de Dieu, de la justice... La compréhension de la philosophie africaine comme ethnique est rendue possible notamment grâce au recours à une langue particulière, celle de l'ethnie, qui permet, par les notions qu'elle véhicule, de donner à philosopher et d'ouvrir de nouveaux territoires ^[121], mais aussi de tester la validité et l'universalité des catégories et des dualismes conceptuels occidentaux.

Dès les années 1980, un certain nombre de philosophes africains insistent sur la renaissance des systèmes de pensée traditionnels et/ou sur le rôle primordial des langues africaines dans la réflexion philosophique ainsi que pour le « développement » de l'Afrique. Ils renouvellent ou perpétuent ainsi une longue tradition philosophique qui, de Platon à Hegel, s'intéressent à la question du langage et de la langue comme manière particulière d'appréhender la réalité et comme vision du monde. Dans ce contexte africain, les langues européennes sont qualifiées de coloniales et d'étrangères à une population

faiblement scolarisée et en partie illettrée. La nécessité de recourir aux langues africaines maternelles dans la vie autant quotidienne qu'intellectuelle, administrative, et politique est mise en exergue ^[122]. Mais dans le même temps, ces philosophes écrivent dans des langues européennes – essentiellement l'anglais et le français – qui leur permettent une plus large diffusion de leurs travaux et reconnaissent, de temps à autre, aux langues africaines quelques défaillances pour exprimer certaines idées philosophiques ou réalités de la vie moderne ^[123]. Cet intérêt pour les langues africaines n'est pas seulement philosophique. Il participe aussi à des dynamiques identitaires et politiques et répond aux ethnophilosophies qui ont cru déceler des métaphysiques ou autres ontologies au sein même des langues africaines. Ainsi que le montre S.B. Diagne ^[124], Tempels croit percevoir dans la langue bantu une philosophie existante, déjà toute faite. Hountondji explique que la possibilité d'une telle philosophie sans l'existence d'un philosophe suppose que la langue véhicule une certaine vision du monde et que soit « projet[é] arbitrairement un *discours philosophique* derrière des produits du langage qui se donnent eux-mêmes, expressément, pour autre chose que de la philosophie ^[125] ». La langue bantu reposerait sur une métaphysique propre qu'il est possible de dégager en procédant à son analyse. Les ethnophilosophies reprendront cette appréhension de la langue comme expression d'une certaine conception du monde ^[126] réactivant sous la forme de l'« âme » africaine la notion de « génie » du peuple que le romantisme et le nationalisme allemands du XIX^e siècle avaient développée. Se

dessine alors une inextricable relation entre les langues et les peuples africains. Les langues ethniques sont comprises selon une perspective sentimentale qui perçoit en la langue « l'essence collective d'une communauté traditionnelle immaculée ^[127] » et sont investies dans l'espoir de révéler une essence, une identité, une substance africaine et/ou ethnique. Senghor, membre de l'Académie française, reconnaît aux langues africaines des qualités si spécifiques qu'elles lui apparaissent comme des langues d'émotion face à la langue de raison que serait le français ^[128]. Les pensées nationalitaires liant de manière particulière et singulière langue et esprit national, langue et philosophie ne parviennent pas à éviter l'écueil du sujet collectif et sombrent dans l'idée d'un esprit national, d'une âme africaine ou ethnique, *i.e.* bantu, akan, luo... L'individu est alors noyé dans la caractérisation d'un peuple ou d'une société. Il ne peut échapper ni à la communauté à laquelle il est assimilé ni au jugement qui est porté sur cette communauté et à laquelle il est lié par son ancrage corporel, mais aussi parce qu'il use d'une langue, perçue comme incarnant une « vision du monde, opérant une sélection au sein de la réalité pour en constituer une image différente de celles des autres. Chacune d'elles [des langues] exprime l'énergie qualitative de l'ethnie, qui s'efforce de se traduire du dedans au dehors, d'affirmer sa nature et de se tenir dans son accomplissement. Elle exprime, autrement dit, le génie de l'ethnie en autre langage, sa force spirituelle. Le sujet de la langue, c'est l'ethnie qui y manifeste ses caractéristiques [...]. L'individu analyse et exprime le réel à travers ces aspects et

catégories, suivant les lignes tracées par l'autoaffirmation de l'ethnie ^[129] ».

La philosophie racialisante et/ou ethnicisante s'appuie sur une langue transformée en objet de communion et étudiée à des fins argumentatives, puisqu'il est établi un lien constitutif entre la nature d'une langue et la formation du peuple, des mœurs, de la culture. Ainsi apparaît en filigrane l'idée selon laquelle « la structure linguistique est responsable de la manière dont la conception du monde de l'individu s'organise ; mais celle-ci, en tant qu'elle est langage de l'ethnie est logiquement première, elle est ontologiquement au principe de la structure linguistique. On pourrait formuler encore plus simplement cette position, en disant que ce qui parle dans une langue, c'est l'âme d'un peuple, que la clé des phénomènes linguistiques est l'ethno-psychologie, et partant la clé de la structure mentale qui s'y reflète et qui les reflète ^[130] ». Ainsi la langue devient-elle le ciment de l'identité et de l'unité culturelles que l'on cherche à construire. La langue ethnique exprimant intrinsèquement une certaine compréhension du monde, la philosophie qui s'en dégage devient, elle aussi, ethnique. Parler bantu ou akan, c'est posséder une philosophie bantu ou akan. Cette philosophie ethnique est de l'ordre de l'avoir : on ne philosophe pas mais on a une philosophie.

De là, dans une perspective nationalitaire ou ethnicisante, il est possible de glisser vers la postulation d'une nécessaire pureté de la langue, rejetant avec violence tout apport d'une langue étrangère et criant à la trahison lors du recours à une langue

autre que celle vénérée. Au nom de la langue maternelle, l'on juge, l'on condamne et l'on punit. La langue, ainsi traitée dans une rhétorique judiciaire, devient le symptôme d'une quête d'identité. Dans une telle perspective, il n'est guère question de chercher à en comprendre la grammaire et la sémantique, ni d'interroger le « manque de nombreuses structures grammaticales qui manifestement ne correspondent pas à une structure de pensée » et de percevoir, par exemple, que « l'absence de neutre n'implique pas la sexualisation de tout l'univers » ^[131], d'interroger les non-dits et les sous-entendus. Suggérer que tout puisse être dit dans et par le langage, c'est affirmer que rien n'échappe à la pensée, que tout est identifié et identifiable et que l'exceptionnel et le singulier ne sauraient être. Il importe de souligner la force avec laquelle cette compréhension « triomphaliste » et « continuiste » ^[132] du langage accentue la caractérisation des peuples. L'individu est emprisonné dans une identité collective qui lui est infligée brutalement ; il lui en est d'autant plus difficile de s'en extraire et de s'en défendre. En témoigne la violence avec laquelle de nombreuses ethnophilosophies et philosophies africaines ont nié l'existence de l'individu au profit d'un sujet collectif ethnique. C'est là l'œuvre de pensées englobantes et identifiantes qui se révèlent exclusives. Est « élud[ée] la vraie question concernant l'articulation du langage sur l'émancipation et le problème du possible ^[133] », ainsi que la pensée de la liberté et de la création dans et par le langage, l'éventuelle utilisation de la langue comme outil émancipateur ^[134]. Les philosophies africaines qui s'intéressent

à la thématique du langage, ne semblent pas prendre en considération toute la dimension de ces questions.

Les philosophes africains engagés dans ce débat portant sur le langage et les langues cherchent à savoir si un sujet africain est mieux à même de philosopher dans sa langue maternelle ou dans la langue introduite par le colonisateur. À défaut d'écrire en langues africaines, nombre d'entre eux usent néanmoins des langues africaines soit comme un recours à une sagesse populaire, traditionnelle, ethnique, « pétrifiée ^[135] » dans des dictons et autres proverbes, soit comme une pièce africaine ou ethnique que l'on insère dans une réflexion philosophique de tradition occidentale – régulièrement écrite en langue anglaise et souvent analytique ^[136]. Alena Rettová dégage six attitudes philosophiques africaines autour de la question du langage : — soit les philosophes africains ne produisent aucune réflexion sur les langues africaines ^[137] ; soit ils — fournissent des considérations générales ; — isolent certains mots d'une langue africaine particulière et l'introduisent, comme une pièce « exotique » dans une réflexion philosophique écrite en majeure partie en anglais ; — recourent à des sagesse populaires exprimées sous forme de dictons, aphorismes, proverbes... ; — déduisent un système conceptuel d'une langue particulière ; — ou encore usent de manière consistante des langues africaines lorsque des passages, des dialogues, des phrases sont entièrement écrits dans une langue africaine. L'influence de la philosophie dite anglo-saxonne, en particulier analytique, sur la réflexion de ces philosophes est incontestable. Wiredu reconnaît à la philosophie analytique l'avantage de

permettre au langage ordinaire de « clarifier les relations entre certains concepts fondamentaux ^[138] », d'élucider nos manières de dire, d'éprouver nos énoncés. Cette pénétration du langage ordinaire dans la pensée philosophique accompagne l'utilisation large du terme de « philosophie » et permet la considération de ladite philosophie traditionnelle dans le champ philosophique. Elle offre également, de manière indirecte, la possibilité d'invalidier les affirmations ethnocentriques européennes selon lesquelles les langues africaines ne sauraient avoir de destins philosophiques contrairement aux seules langues européennes. Wiredu participe ainsi à l'opération de réhabilitation des langues africaines.

Il n'est plus question de lire les langues ethniques pour déceler une quelconque philosophie ethnique. Il faut au contraire *philosopher* – ce qui ne signifie pas nécessairement écrire – dans ces mêmes langues afin de produire une philosophie qui s'organise autour de catégories considérées comme africaines et de concepts qui n'existent pas dans la pensée européenne. Être colonisé, c'est aussi raisonner selon des paradigmes et des schèmes conceptuels occidentaux, c'est produire une compréhension occidentale des textes africains. Le recours à une langue africaine se transforme alors en un impératif ^[139]. La langue africaine, quelle qu'elle soit, permet seule de sortir des catégories coloniales et/ou européennes non pas nécessairement pour les rejeter mais pour les tester et éventuellement les faire siennes après réflexion. Étant extérieurs aux langues anglaise et française, les philosophes

africains bénéficient d'une certaine distanciation qui leur permet d'être mieux à même de les analyser car en les comparant avec leurs langues maternelles, ils peuvent déceler les problèmes philosophiques qui dépendent de la langue, c'est-à-dire à la fois des mots mais aussi de la syntaxe. Wiredu utilise les travaux de Russell consacrés à l'influence de la syntaxe sur la pensée et plus particulièrement sur la philosophie occidentale pour montrer que derrière le langage et la langue utilisée, il est possible de distinguer une certaine philosophie. La langue véhicule certaines structures et caractéristiques qui *influencent* notre manière de percevoir la réalité et donc notre compréhension philosophique. Si la langue « incline ^[140] » seulement, elle n'offre pas un carcan inflexible ; elle n'oblige pas. En cela, S.B. Diagne, s'appuyant sur « l'hypothèse de Sapir-Whorf » et les travaux de Catherine Fuchs, partage la thèse de Wiredu : chaque langue par « les schémas linguistiques de classification et de catégorisation » et les « isolats d'expérience » ^[141] qu'elle sélectionne et auxquels elle donne sens, « forge une “vision du monde” différente, ce conditionnement n'est en aucune manière enfermement dans une “mentalité” ^[142] ». C'est ce que les ethnophilosophies n'avaient pas perçu. Puisque les langues véhiculent ou peuvent « incliner vers » certaines conceptions, il faut alors se méfier des langues européennes. Wiredu enjoint ainsi à une « décolonisation conceptuelle ». Il ne saurait être question de raisonner selon les schèmes introduits par les langues des colonisateurs. Il faut au contraire suivre les implications linguistiques des langues africaines.

La philosophie africaine comme volonté de déconstruction

La plupart des philosophies africaines critiques de l'ethnophilosophie et des philosophies de l'identité, qui se sont développées essentiellement à partir des années 1970 et 1980, ont mis en exergue un triple investissement de la philosophie africaine : par les non-Africains en quête d'exotisme ; par les nationalistes ou panafricanistes à la poursuite d'une identité africaine ; et par les intellectuels noirs américains à la recherche de leurs racines africaines. Cette prise de conscience des différentes projections dont a été l'objet la philosophie africaine conjuguée à un contexte historique de décolonisation a conduit certains philosophes à concevoir l'entreprise de décolonisation pleinement comprise comme devant signifier aussi une « décolonisation mentale ^[143] ». Cette démarche implique la déconstruction des systèmes conceptuels à partir desquels les philosophes concevaient leurs analyses, car ils étaient largement héritiers de l'idéologie occidentale dominante, voire coloniale.

Cette préoccupation de décolonisation est très large et ne détermine pas seulement les premières années des indépendances. La décolonisation, outre ses aspects politiques et économiques, doit être également technologique, scientifique et philosophique. Il s'agit de ne plus dépendre de l'idéologie occidentale de quelque manière que ce soit ; la relation entre

pouvoir et savoir est mise en avant avec, fonctionnant comme preuve, le lien anthropologie – impérialisme européen, anthropologie – ethnocentrisme. Les sciences sociales doivent être décolonisées car « jusqu'à présent, les interprètes occidentaux, aussi bien que les analystes africains, utilisaient des catégories et des systèmes conceptuels qui dépendaient d'un ordre épistémologique occidental^[144] ». Les études africaines étaient liées à l'épistémè occidentale « ethnocentrique » : elles appliquaient des standards occidentaux à des réalités autres, et créaient de la sorte un « hiatus épistémologique^[145] ».

Cette appréciation est partagée par Odera Oruka et Wiredu, du moins dans leurs premiers écrits. Percevant dans la situation africaine des années 1970, « les démons^[146] » de la colonisation et une situation néocoloniale, obstacles à la liberté et causes de l'acculturation des sociétés africaines, Odera Oruka explique que les sociétés africaines ont besoin de retrouver leur culture « authentique^[147] ». Et cela ne peut se faire que par la philosophie. Odera Oruka illustre ainsi l'une des tendances de la philosophie africaine qui, au nom d'une décolonisation et d'une déconstruction des systèmes de pensée pénétrés de l'influence occidentale, cherche à gommer toute trace du passage européen en Afrique. Dès lors, la recherche d'une *véritable* philosophie africaine risque de se transformer à nouveau en quête des origines, de la pureté originelle, et de renvoyer à une dynamique identitaire close. Les philosophes engagés dans une telle entreprise n'échappent guère à cet écueil.

Après la période critique de l'ethnophilosophie et des philosophies de l'identité, une nouvelle ère se dessine. Les différentes philosophies africaines s'efforcent désormais de s'extraire de l'épistémè occidentale et du discours, européen et américain, sur l'Afrique et les Africains. Elles les démontent, les disloquent. Et souhaitent ainsi se réapproprier le discours sur soi. Il n'est pas évident, pour autant, qu'elles parviennent à construire leur propre épistémè car les philosophes engagés dans cette entreprise de déconstruction et de décolonisation de la philosophie ont été formés soit dans des universités africaines reproduisant le système universitaire des ex-métropoles soit – et quelquefois en complément – dans des universités européennes et américaines. Leur formation théorique ne diffère alors en rien de celle des philosophes occidentaux. En fait, *les philosophes africains doivent se comprendre dans la philosophie qu'ils déconstruisent*. Ils se saisissent d'une partie de la philosophie occidentale *via* quelques philosophes européens et/ou américains qui cherchent à ébranler l'épistémè dont ils héritent et dans laquelle s'inscrit leur formation. Il est ainsi souvent fait référence à Derrida, Rorty, Dewey, Foucault, Althusser... Lucius Outlaw, influencé par Rorty, Foucault et Derrida, emprunte à la tradition occidentale ce qui va lui permettre de la déconstruire et conçoit l'entreprise africaine de déconstruction à l'aune de la déconstruction derridienne ^[148]. Cette dernière, en cherchant à inverser la valeur des oppositions métaphysiques et à surévaluer ce qui a toujours été sous-évalué afin de neutraliser ces oppositions pour ensuite les déplacer et créer de nouveaux

concepts, fournit le modèle dont les philosophies africaines ont besoin pour annihiler les dichotomies occidentales divisant la réalité de manière binaire : monde civilisé/monde primitif, écriture/oralité, modernité/tradition...

Reprenant l'idée selon laquelle les concepts sont des constructions qui s'inscrivent dans un contexte singulier de production et sont le résultat d'histoires et d'institutions particulières, Outlaw conçoit la déconstruction comme la tentative de déplacement, de décentrement des concepts de leur contexte de production et de leur historicité constructive. L'on retrouve ainsi la volonté derridienne de désenchevêtrer les textes, les concepts, pour les enchevêtrer autrement, de les « désédimenter » et de les « radiographier » pour les reconstruire différemment et ailleurs. Mais, parce que ces tentatives de déconstruction fonctionnent comme des « contre-constructions ^[149] » en ce qu'elles réagissent parfois de manière épidermique aux constructions européennes, elles n'affectent pas toujours ce qui est au plus profond de ces caractérisations occidentales. Au contraire, elles les re-produisent différemment ^[150] .

Ainsi Mudimbe rappelle-t-il que même les philosophes, africains ou européens comme Lévi-Strauss ou Foucault, engagés dans la contestation des philosophies, qui ne conçoivent l'Autre qu'en le réduisant au Même, appartiennent néanmoins à cette tradition philosophique, semblant n'être qu'une ruse des philosophies qu'ils invalident. L'idéologie africaine, de même que les productions de Lévi-Strauss ou de

Foucault, trouve ainsi sa source dans l'idéologie contre laquelle elle se dresse et reste inscrite dans la filiation dont elle souhaite s'émanciper ^[151]. C'est pourquoi, faisant de Foucault la référence essentielle de *L'Autre Face du royaume* pour déconstruire la pensée occidentale, Mudimbe, conscient de cette dépendance presque involontaire vis-à-vis de la tradition occidentale, souhaite se distancier de Foucault dans *L'Odeur du père*. Il explique alors qu'« échapper réellement à l'Occident suppose [...] de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs ^[152] ».

Dès lors qu'elle se comprend dans son opposition à la seule pensée gréco-européenne – à qui a été décerné le qualificatif de « philosophie » – la philosophie africaine se fait déconstructive. Elle se présente alors comme ce qui déplace le concept même de philosophie. Elle le décentre et l'éloigne de son lieu et contexte de production ainsi que des concepts produits par cette philosophie articulée autour de la pensée européenne. Les concepts occidentaux ainsi que les dualismes métaphysiques sont pensés hors de leur lieu de production, afin de tester leur validité et leur prétention à l'universalité. La volonté affirmée de déconstruction de la philosophie témoigne d'une appréhension consciente du contexte dans lequel se déploie la pensée africaine. La compréhension de la réalité africaine comme n'étant plus celle uniquement de l'Afrique traditionnelle incite Wiredu à concevoir la nécessité d'un type

nouveau de philosophie. La colonisation, l'industrialisation, l'introduction de la science et de la technologie modernes induisent une philosophie nouvelle dans son fond et dans sa forme. Dans son fond, elle exige une décolonisation conceptuelle. Dans sa forme, elle devient une discipline ^[153] .

Influencé par le pragmatisme de Dewey, Wiredu voit en la méthode scientifique expérimentale une nouvelle méthode de raisonnement et de recherche philosophiques procédant par déduction, hypothèse et raisonnement logique. La construction d'une nouvelle philosophie (la philosophie africaine) nécessite que *la* philosophie soit pensée autrement, en dehors des institutions qui l'ont produites – ce qui est le plus ardu. Le problème d'ordre épistémologique auquel renvoient les philosophies de la déconstruction demande une rupture avec les institutions qui, jusqu'alors, ont produit des discours scientifiques sur l'Afrique ; ce qui suppose qu'il y ait un véritable avenir des sciences en Afrique et la possibilité de produire un discours scientifique africain qui ne soit pas conditionné par une institution occidentale quelconque.

Cette question revêt un double aspect. Le premier, mis en évidence par V.Y. Mudimbe et rappelé par Bernard Mouralis, est celui de l'insertion des discours dé-constructifs dans les institutions scientifiques, déplaçant l'intérêt pour ces discours de leur contenu à celui de leur statut. Ce qui serait alors véritablement dé-constructif ne serait pas tant ce qu'ils proposent que le statut qu'ils revêtent. « Ces contre-discours tenus en marge de l'institution universitaire, ont fait vaciller,

depuis vingt ans, bien des certitudes et des situations acquises. Mais la force et la pertinence de ces textes tiennent peut-être moins à leurs contenus [...] qu'à leur statut qui fait d'eux des textes problématiques, c'est-à-dire des textes que l'institution officielle ne peut pas intégrer au champ de sa réflexivité mais dont elle ne peut pas, en même temps, ne pas tenir compte, comme en témoigne, par exemple, le soin avec lequel elle s'appliquera à réfuter l'œuvre de C.A. Diop ^[154] . »

Le second problème que soulève la question du rapport de ces textes aux institutions est celui de la possibilité même pour ces textes d'exister. Un article de Jean-Philippe Dedieu paru en 2003 ^[155] insiste tout particulièrement sur les liens entre les instituts de recherche africains et les instituts américains de recherche africaniste ou les départements d'études africaines dans les universités américaines ainsi que sur leur financement par des fondations privées – Ford, Rockefeller, Carnegie et MacArthur. Les collaborations entre instituts américains et africains se développent ; en atteste la collaboration financée par la fondation Ford entre la Northwestern University de Chicago et le Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA) de Dakar, Souleymane Bachir Diagne étant présent dans les deux organismes jusqu'en 2008. À cette date, il a rejoint Columbia. L'engouement pour la recherche africaniste par les institutions américaines s'explique, selon Dedieu, par une volonté de « s'assurer du contrôle de la connaissance africaniste pour analyser les configurations géopolitiques et formuler des politiques adaptées ^[156] ». Et, pour reprendre les mots du sénateur David

L. Boren, de « comprendre les opinions publiques et les mouvements de population dans des régions où le pouvoir a été considérablement décentralisé ^[157] ». L'intérêt américain pour les études africaines ressemble à celui des sociétés colonisatrices pour l'anthropologie. Ce qui explique en partie la forte présence d'intellectuels africains dans les instituts de recherche américains. Appiah, Masolo, Mudimbe, Diagne, Wiredu, Bidima sont tous installés aux États-Unis, vivant de la philosophie ; ce que leur pays d'origine ne pouvait pas, ou ne souhaitait pas, leur proposer. Comment alors, dans un tel contexte, l'entreprise de déconstruction peut-elle opérer une véritable rupture épistémologique ? Et permettre la construction d'une nouvelle philosophie africaine ?

Pour Wiredu, la « décolonisation conceptuelle » s'entend également comme une opération déconstructive des concepts classiques des philosophies occidentales qui doit aboutir à la synthèse des philosophies traditionnelles et modernes afin de forger une philosophie adéquate au monde contemporain. Il s'agit de distinguer parmi les concepts et les dualismes conceptuels occidentaux, en testant leur validité, ceux qui sont universels et ne dépendent ni d'une langue ni d'une culture – Wiredu les qualifie de « considérations indépendantes » –, de ceux qui, au contraire, sont particuliers et propres à une culture. Il entend ainsi démasquer les faux universalismes en interrogeant la possibilité de la traduction des concepts occidentaux dans les langues africaines et s'inscrit dans les traditions philosophiques analytique et pragmatique. Wiredu partage avec la philosophie analytique, et principalement avec

la philosophie linguistique, la conviction que les problèmes philosophiques sont traitables par éclaircissement du langage, que l'une des tâches de la philosophie est la découverte de ce qui donne naissance aux malentendus philosophiques, de corriger les erreurs occasionnées par le langage et d'analyser les concepts en explicitant les conditions nécessaires et suffisantes de leur correcte application. Convaincu que l'analyse du langage permet de comprendre comment fonctionne la pensée, Wiredu entreprend l'analyse de la langue anglaise et celle de la langue akan afin de mettre à jour le fonctionnement de pensées particulières, c'est-à-dire de pensées qui ne sont pas nécessairement et toujours universelles. La décolonisation conceptuelle est ainsi l'analyse des concepts occidentaux afin de saisir leur structure, leurs présupposés, leurs limites et leur extension. Wiredu partage avec le pragmatisme la volonté de spécifier la signification des concepts intellectuels et se préoccupe de « considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception ^[158] » ; ce qui induit une pensée à la fois destructrice et reconstructrice qui cherche à élucider les concepts, à éradiquer les faux problèmes philosophiques et à éliminer la métaphysique ^[159] .

Wiredu déconstruit des concepts occidentaux classiques et les remodèle en y introduisant des éléments présentés comme akan ^[160] . Il opère à partir de la traduction problématique de quelques mots-concepts anglais. Les difficultés de traduction donnent à penser et permettent de mettre en relief certains problèmes philosophiques, leur universalité ou leur caractère

particulier. Elles dévoilent les structures conceptuelles occidentales. Ainsi par ce travail de décolonisation-déconstruction, Wiredu entend-il changer le prisme par lequel sont abordées les pensées africaines et redéfinir les catégories opérant dans les différents modes de penser africains. Le côté « négatif ^[161] » de la décolonisation conceptuelle consiste à démêler ce qui dans les structures conceptuelles des philosophies africaines relève d'une tradition philosophique étrangère ou coloniale pour les extraire et les analyser, et ensuite décider de leur rejet ou de leur incorporation dans les pensées philosophiques africaines. La décolonisation conceptuelle de Wiredu s'apparente à une déconstruction derridienne en ce qu'elle ne rejette pas de manière aveugle et catégorique la tradition philosophique occidentale. Force est de constater que Wiredu ne se situe pas hors de l'épistémè occidentale. Son propos n'est pas de rejeter en tant que tels les catégories, concepts et autres modes de pensée occidentaux. Il s'agit simplement de ne pas utiliser ces derniers sans en avoir interrogé la provenance et la validité. Un concept occidental peut être pertinent à l'intérieur d'une réflexion africaine et peut même « élargir ^[162] » les possibilités de résolution des problèmes philosophiques. Mais pour ce faire, il faut qu'il corresponde à un usage conscient de la provenance et des limites dudit concept.

L'entreprise de décolonisation conceptuelle est aussi l'occasion pour Wiredu d'inciter les philosophes africains à re-penser la philosophie traditionnelle, c'est-à-dire celle produite par les ethno/anthropo-logues, car ces travaux ont comparé de

manière caduque la pensée africaine traditionnelle à la pensée philosophique occidentale ^[163]. Il s'agit de démentir les caractérisations outrancières ainsi que la construction, par les anthropologues coloniaux, d'une spécificité africaine exclusive. Wiredu justifie de la sorte la philosophie traditionnelle en l'opposant à l'ethno-anthropologie coloniale. C'est le pendant « positif ^[164] » de la décolonisation conceptuelle : en s'appuyant sur les langues africaines, elle doit « exploiter les schèmes conceptuels indigènes ^[165] » dans toute réflexion philosophique sans toutefois y recourir aveuglément. Il faut les re-penser, les interroger, les tester... Ainsi Wiredu appelle-t-il à « évaluer notre héritage pour construire dessus ^[166] ». La décolonisation conceptuelle se veut doublement bénéfique. Elle entend émanciper les philosophes africains de la mentalité coloniale et proposer aux philosophes occidentaux une manière différente d'aborder un concept et de construire des problèmes philosophiques. Wiredu dresse une longue liste de concepts à déconstruire et de dichotomies conceptuelles à interroger ^[167]. Il procède notamment à la déconstruction des notions d'existence et de néant, de substance, de vérité et de fait, et des oppositions matériel-spirituel, naturel-supranaturel ^[168] notamment en traduisant ces termes de l'anglais vers l'akan. Choisissons de nous intéresser tout particulièrement à la déconstruction de la notion d'esprit et de l'opposition de l'âme et du corps telles que Wiredu les lit dans la tradition philosophique occidentale.

À partir de la question de la traduction du terme anglais « *mind* », Wiredu entend contribuer à la philosophie de l'esprit

(*Philosophy of Mind*), en vogue parmi les philosophes analytiques, en apportant un éclairage philosophique « akan ^[169] ». Deux postulats sont au fondement de cette entreprise. Tout d'abord, il existe une philosophie akan. Il s'agit d'une pensée traditionnelle, populaire et en tant que telle, elle se donne à lire à travers les traditions orales et les coutumes du peuple akan. Dans cette perspective, la question de la langue akan est primordiale car – et c'est là le second postulat de Wiredu – la langue akan, comme toute langue, renferme des préconceptions philosophiques, c'est-à-dire des conceptions philosophiques préformées. La langue akan nous livre donc la philosophie akan, les mots akan devenant ainsi des concepts. Mais avant de poursuivre, voyons comment procède Wiredu.

Il présente en premier lieu le sens ordinaire ^[170] du mot anglais « *mind* » en présentant les sept définitions qu'en propose le *Random House Dictionary*. À partir du sens premier selon lequel « *mind* » est la *partie* de l'être humain qui raisonne, comprend et perçoit, Wiredu montre comment cette définition n'est pas complètement neutre et repose sur une compréhension de l'esprit comme substance ^[171]. Elle ne décide pas si l'activité de penser est due au cerveau ou à une entité immatérielle, mais elle détermine (« *to prejudice* »), en revanche, la compréhension de l'esprit comme étant une entité. Affirmant cela, Wiredu sombrerait totalement dans un déterminisme linguistique s'il ne relevait pas que certains philosophes anglophones refusent pourtant de concevoir l'esprit comme entité. Néanmoins si le relativisme linguistique de Wiredu semble échapper au déterminisme lorsqu'il s'applique aux pensées philosophiques,

il n'en est pas de même lorsqu'il est question de la pensée populaire, du sens commun. Le sens premier des mots semble déterminer les notions populaires, celles que le sens commun partage et qui sont emplies d'opinions philosophiques préconçues. Le sens ordinaire de « *mind* » reflète donc ce qui constitue la « philosophie populaire » anglaise de ce qu'est l'esprit mais aussi de ce qui participe à certaines « philosophies techniques ^[172] » anglaises. Mais le terme ne recouvre pas une seule et unique acception. Le dictionnaire offre d'autres définitions qui autorisent une compréhension de l'esprit comme n'étant pas une entité mais comme étant à la fois une disposition, une capacité – celle de produire des opinions, des intentions, des pensées – et un processus idéationnel. Cette seconde compréhension de « *mind* » recouvre un point de vue non substantialiste.

À partir de ces deux acceptions larges de « *mind* » – comme entité ou comme faculté – Wiredu entreprend de trouver le terme équivalent dans la langue akan. Or la seule possibilité de traduire « *mind* » est de recourir au terme akan « *adwene* » qui ne recouvre que la compréhension substantialiste du terme anglais et qui traduit également le terme anglais de « *thought* ». La forme verbale de « *adwene* », « *dwen* », signifie aussi « *to think* ». Wiredu fait alors de nouveau preuve de déterminisme linguistique concernant le sens commun en affirmant que selon la langue anglaise, qui suppose une relation particulière entre l'esprit et la pensée, « il est naturel, encore que pas inéluctable, d'envisager l'esprit comme ce qui produit de la pensée » alors qu'« en akan, il y a peu de tentation de penser ainsi » ^[173]. Ce

qui produit de la pensée, en tant qu'instrument et non qu'agent, c'est le cerveau (en akan, « *amene* »). Si la langue anglaise autorise l'identification de l'esprit au cerveau, Wiredu montre qu'une telle identification ne ferait pas sens en akan dans la mesure où l'esprit (« *adwene* ») ne peut être une substance ^[174] .

Il semblerait que toute la réflexion de Wiredu repose sur le postulat selon lequel à une langue particulière est liée une métaphysique sans qu'elle soit toujours et nécessairement déterminée par elle. Si la métaphysique est comprise comme discipline philosophique alors Wiredu conçoit une certaine flexibilité à l'intérieur même d'une langue. En atteste les diverses, et quelquefois opposées et contradictoires, conceptions philosophiques occidentales. En revanche, lorsque la métaphysique renvoie à une conception de la philosophie qui évacue le philosophe, qui est préformée dans la langue et qui est commune à un peuple qui partage cette même langue, Wiredu ne formule pas la possibilité d'une libre création à l'intérieur de la langue. D'une présentation terminologique, Wiredu déduit une conception philosophique populaire, liée à la langue, et de ce fait ethnique. Les mots akan deviennent des concepts akan. Une telle démarche permet donc d'établir comment « les » Akan conçoivent l'esprit. L'esprit n'est pas une substance mais une disposition – une capacité – et un processus idéationnel. L'esprit n'est pas ce qui pense mais « la pensée qui est pensée quand il y a de la pensée ^[175] ». Procédant de la sorte, Wiredu pratique la philosophie des professionnels en ce qu'il fait de la philosophie analytique. Mais, pour autant, il ne se distancie pas réellement des ethno-discours ni de l'entreprise

de Kagamé. Alors qu'il croit se différencier des ethnophilosophies en admettant l'existence de discours réflexifs, critiques, rationnels et individuels parmi les « anciens ^[176] », il accepte néanmoins l'idée d'une philosophie collective. Il rejoint parfaitement la *sage-philosophy* d'Odera Oruka. Même s'il prend soin de préciser qu'il ne souhaite pas attribuer l'ensemble de ses conclusions au peuple akan et s'il conçoit son entreprise comme « une réflexion critique et reconstructrice à partir de données akan ^[177] », il conserve toujours cette notion de philosophie populaire, ethnique.

Wiredu continue ensuite son analyse en interrogeant la possibilité de traduire le terme anglais « *soul* » en akan et conteste la traduction habituelle par le terme « *okra* » car, selon lui, l'âme, dans la *philosophie* occidentale, est considérée comme étant une entité complètement immatérielle qui quelquefois habite le corps. Le terme akan « *okra* », au contraire, désigne une réalité de nature « quasi-physique » même si elle possède des propriétés « para-physiques » ^[178]. S'il n'est pas acceptable de traduire « *soul* » par « *okra* », c'est aussi, selon Wiredu, parce que le dictionnaire anglais définit « *mind* » par « *soul* » et parce que les philosophes anglais utilisent indistinctement « *mind* » et « *soul* » ; ce qui, en aucune manière, ne pourrait se faire en akan. « *Adwene* » et « *okra* » ne peuvent être employés l'un pour l'autre car l'âme (« *okra* ») est une entité contrairement à l'esprit (« *adwene* »).

À partir de ce qu'il a dégagé des problèmes liés à la traduction, Wiredu entend contribuer au problème philosophique

occidental de l'âme et du corps (« *the problem of body and mind* ») qui interroge la possibilité pour une entité matérielle d'interagir avec/sur une entité immatérielle. Cette compréhension de l'âme et du corps a engendré un dualisme métaphysique qui ne saurait faire sens en akan, nous dit Wiredu, dans la mesure où l'âme, l'esprit (« *mind* ») n'est pas considérée comme une entité. La philosophie occidentale, en recourant à une entité immatérielle pour comprendre comment ce qui est physique (le cerveau, le corps, ou l'homme) peut produire de l'immatériel (la pensée), commet l'erreur de considérer la pensée comme une sorte d'entité alors qu'il y a entre elle et le physique une différence ontologique. Que le cerveau produise de la pensée est suggéré par la terminologie akan, qui n'admet pas l'existence de deux principes et penche pour un certain matérialisme, mais cela est aussi confirmé par la science. Le croisement et la confrontation de différents niveaux d'interprétation – linguistique, sens commun, philosophie, discours scientifique... – permet à Wiredu de penser autrement que ne le font les philosophies occidentales le problème de l'âme et du corps et d'enrichir la « philosophie de l'esprit » (« *philosophy of mind* »). Ainsi Wiredu entend-il démontrer que la question de l'âme et du corps telle qu'elle se présente dans la tradition métaphysique occidentale est un faux problème philosophique. Le véritable problème, en revanche, est celui qui unit les concepts de « *mind* » et de « *thought* » tels qu'il les construit à partir des données akan. Wiredu avance alors que les processus cérébraux et ceux de la pensée sont un seul et même phénomène perçu selon des perspectives

différentes. La pensée n'est « ni matérielle ni immatérielle, ni physique ni non-physique ^[179] » mais un *aspect* du processus cérébral. Wiredu souhaite ainsi contribuer à la théorie, très anglo-américaine, de l'identité de l'esprit et du cerveau (« *Mind-Brain Identity Theory* »). À travers cet exemple, l'on perçoit comment Wiredu parvient à faire du philosophe un traducteur : les problèmes de traduction sont prétexte à déconstruction et à re-construction.

La traduction fonctionne comme un révélateur en ce qu'elle met en relief la logique d'un texte et l'étrangeté de certains sens d'un mot. Elle souligne et clarifie. Traduire, c'est interpréter et déjà philosopher. Considérant la notion de « création *ex nihilo* », Wiredu constate que cette expression ne peut être traduite dans la langue akan sans que ne soit introduit un « sous-langage ^[180] » – qui est précisément celui, très technique, de la pensée philosophique – et un appareillage philosophique et conceptuel. Ainsi certaines traductions peuvent-elles devenir des « formes de trans-acculturation ^[181] ». Les problèmes de traduction ne sont pas seulement affaire de mots, mais également de valeur ^[182]. Aussi est-il important de « décoloniser » les concepts car l'enjeu n'est pas seulement terminologique et linguistique. Si Wiredu fait appel à la question des intraduisibles pour démentir la prétendue universalité de certains concepts occidentaux, il insiste néanmoins pour montrer que d'autres considérations sont intelligibles dans n'importe quelle langue. La raison étant universelle et au fondement du langage, tout homme peut apprendre n'importe quelle langue. Une notion exprimée par

l'usage d'un seul mot dans une langue donnée, même si elle n'a pas d'équivalent direct dans une autre langue ^[183], peut donc être néanmoins comprise et formulée par plusieurs mots. L'effort de traduction doit nous amener à réfléchir sur la valeur et la validité de cette notion. Le recours à une proposition pour exprimer un concept ne signifie pas que ce concept est inexistant dans cette langue – ce que Wiredu semble quelquefois oublier malgré ses précautions. La non-traduction terme à terme ne signifie pas nécessairement que le mot – ou plutôt la notion – ne fait pas sens, mais que le problème philosophique qu'il soulève dépend de la langue. La compréhension d'un sens étranger appartient à la pratique réflexive de chaque langue et montre la possibilité de l'accueil de l'étranger dans toute langue ; ce qui suppose que la raison puisse s'émanciper des langues. Wiredu affirme en même temps que le langage est flexible et s'adapte aux besoins de la communication ^[184] et que certains problèmes dépendent de la langue utilisée et n'ont de sens qu'à l'intérieur d'une langue particulière ; ce qui laisse entendre que certains problèmes philosophiques sont en fait des problèmes linguistiques. Ainsi la langue akan invalide-t-elle la théorie de la vérité comme correspondance. En exprimant par la même expression « *nea ete saa* », « ce qui est » et « ce qui est vrai », la langue akan ne peut pas conduire, selon Wiredu, à une théorie de la vérité comme correspondance qui fasse sens, car elle serait tautologique. Il s'agit donc là d'un problème philosophique authentique uniquement dans la langue anglaise et les langues qui lui sont apparentées.

Nous pouvons avec Alena Rettová reprocher à Wiredu son recours aux mots akan en dehors de tout contexte. Comparant la démarche de Gyekye, de Gbadegesin et de Wiredu à celle de Hallen et Sodipo, Rettová constate que les premiers analysent des mots africains à partir d'une grille de lecture occidentale alors que les derniers procèdent de manière « holistique ^[185] » en proposant une analyse des mots en fonction du système conceptuel dans lequel ils s'inscrivent et non indépendamment de toute structure systémique. Néanmoins les deux tendances déduisent d'une analyse linguistique, certains éléments de la philosophie d'un peuple. Les mots semblent alors refléter la substance de certains phénomènes, les termes sont essentialisés, les mots hypostasiés en concepts, les signifiants deviennent des en-soi. Le raisonnement terminologique, presque étymologique, de Wiredu, en recherchant le sens premier des termes akan, procède par et d'une essentialisation du signifié. En confondant le mot et le concept, malgré toutes les précautions prises, rappelons-le, Wiredu ethnicise la pensée du concept parce qu'il autorise l'idée d'une philosophie populaire. Enfermée dans la langue, cette philosophie devient ethnique : elle advient dans et par la langue. Il semblerait que Wiredu pêche par excès de confiance dans l'exercice de la traduction et ne perçoit pas que non seulement il y a possibilité d'ethnocentrisme dans la traduction ^[186] mais que la traduction, d'une certaine manière, est « nécessairement infidélité mais aussi le lieu de production d'un nouveau texte ^[187] ». Le philosophe-traducteur est aussi un herméneute. L'expérience de la limite, de la « négativité première du langage » que fait le

traducteur l'oblige non plus à « rapporter » mais à « parler », à chercher des solutions aux intraduisibles, à ruser, à produire un « métadiscours de justification » ^[188] ou alors à inventer de nouveaux mots. Souleymane Bachir Diagne, présentant la « controverse de Bagdad », montre bien comment la rencontre des rationalités « après s'être faite traduction, était devenue hybridation de la langue et création originale ^[189] ». Penser la traduction en terme non plus d'intraduisible, d'inexprimable, d'incommensurabilité mais d'écart, d'infidélité et de création permet d'éviter l'écueil du fixisme et de l'essentialisme et de jouer avec la langue et dans la langue. Jouer avec la langue, la transformer en langage philosophique, c'est quelquefois créer les néologismes nécessaires à l'exposition de nouvelles notions ou concepts ^[190]. Deleuze pensait qu'« on a parfois besoin d'inventer un mot [qui est] comme barbare, pour rendre compte d'une notion à prétention nouvelle ^[191] ». Ces mots extraordinaires créés, le philosophe doit néanmoins « en faire l'usage le plus ordinaire ^[192] », car « inventer des mots pour remplacer ceux qui ne plaisent pas ou pallier ceux qui paraissent déficients, inaptes à dire le concept, c'est inévitablement chercher à créer le mot *qui convient*, jusque-là inédit et inouï ^[193] » parce que le concept, lui-même, est singulier. Distinguer les universaux des concepts est déterminant si l'on veut saisir toute la singularité du concept et son insertion dans le particulier. Chaque concept s'inscrit dans une philosophie particulière et se comprend en fonction de l'ensemble de cette philosophie. Il renvoie à un problème précis, celui qu'un philosophe dessine en fonction de problèmes

qu'il estime mal vus ou mal posés. « Les concepts sont et restent signés, substance d'Aristote, cogito de Descartes, monade de Leibniz, condition de Kant, puissance de Schelling, durée de Bergson... ^[194] » mais aussi *sage-philosophy* ^[195] d'Odera Oruka, ethnophilosophie de Hountondji, négritude de Senghor et/ou de Césaire, traversée ^[196] de Bidima, démocratie consensuelle ^[197] de Wiredu, universaux et particuliers culturels de Wiredu, etc.

La décolonisation conceptuelle à laquelle invite Wiredu repose sur un travail de traduction et suppose, en tant que telle, un mouvement de croisée des réalités africaines et occidentales. En testant la validité des concepts qu'il cherche à traduire, Wiredu ruine ou approfondit les problématiques qui les sous-tendent et participe ainsi à l'enrichissement de la philosophie occidentale en même temps qu'il souhaite construire une certaine philosophie africaine, sa philosophie. Face à l'Occident castrateur, il s'agit de maintenir sa singularité sans pour autant sombrer dans le particularisme exclusif. La préoccupation que Wiredu partage avec un grand nombre de philosophes africains est de pouvoir concilier universalisme et particularisme, universalisme et relativisme. Il s'agit toujours d'affirmer son africanité et son humanité.

De l'universalité de la philosophie et en philosophie

Lors du débat sur l'existence de la philosophie africaine, la notion même de « philosophie africaine » a souvent été opposée à la prétention à l'universalité du discours philosophique : il était suggéré que cette notion englobait un corpus philosophique qui n'avait de sens qu'en lui-même – c'est-à-dire uniquement pour les textes qui s'y inscrivaient – et qui se justifiait par son caractère auto-référentiel. Mais de nombreux philosophes africains ont appelé à repenser cette dualité et à remettre en cause la prétention universaliste, fréquemment qualifiée d'occidentale ^[198]. Avec facilité, de manière quelque peu simpliste, presque naïve, il a souvent été établi un lien entre cette prétention universaliste de la philosophie et l'ethnocentrisme occidental car l'Occident se présentait comme l'élément de comparaison et le stade suprême de l'évolution des sociétés. Il est reproché à l'approche universaliste occidentale d'avoir agi comme si l'Afrique était « innocente de philosophie ^[199] », de civilisation, et d'intelligence. Selon Wiredu et Bidima ^[200], cette attitude, faussement universaliste de l'Occident, a amené ce dernier à ignorer les autres philosophies et les philosophes africains à enfermer eux-mêmes la réflexion africaine dans une dichotomie Afrique/Occident, oubliant d'interroger les pensées et les philosophies indiennes, chinoises, arabes, etc. Fonctionnant sur un mode dualiste, cette tendance a été séduite par l'opposition entre la philosophie occidentale présentée comme revendiquant l'universalité de son discours et la philosophie africaine ; l'existence de cette dernière venant infirmer la prétention à l'universalité de la philosophie occidentale voire de la philosophie. Cette dynamique ignore

qu'à l'intérieur même de la philosophie dite occidentale, il existe des distinctions de type national – philosophie française, allemande, italienne, anglo-saxonne, continentale, insulaire, occidentale, latine, slave – semblant faire sens. Le débat sur la philosophie africaine ainsi que toute interrogation quant à la légitimité et aux implications des compréhensions nationales et/ou raciales de la philosophie donnent à penser le statut même de la philosophie, son inscription dans l'histoire et la culture d'une époque et d'un peuple particuliers. Conjointe à la prétention à l'universalité du discours philosophique, l'idée de philosophie nationale offre une double dimension à la philosophie qui lui semble même inhérente, dans la mesure où « ce partage de la philosophie en une pluralité de “philosophies nationales” ne lui est pas étranger ^[201] ». Les philosophes eux-mêmes établissent cette « cartographie de la pensée » lui attribuant un sens et une portée philosophiques et l'inscrivant dans des « stratégies d'appropriation ou de déni » dont l'objet peut être une culture, une identité politique, ou encore une histoire sociale. La philosophie africaine n'échappe pas à ces enjeux. Elle ne peut se comprendre en dehors des événements politiques, socio-économiques et des idéologies qui traversent et ponctuent l'histoire de l'Afrique et de l'Europe du XX^e siècle.

Cherchant à maintenir l'idée d'une philosophie africaine enracinée à la fois dans une géographie et une mémoire collective, se révélant autant culturelle et historique que raciale, de nombreux philosophes ont avancé l'argument selon lequel une philosophie ne peut être étrangère au contexte dans lequel elle est produite, pour rendre caduque l'idée même de

l'universalité du discours philosophique. Mais ce raisonnement pour le moins réducteur et dichotomique ignore les complexités des stratégies mises en œuvre dans la philosophie dès lors qu'elle est pensée dans une perspective « nationalitaire » et refuse de voir en l'idée d'universalité du discours philosophique la possibilité pour tout un chacun de saisir les problèmes philosophiques, quelles que soient son origine et sa culture. Dans son effort de déconstruction pour saisir la nature des différentes réalités et des rapports humains, la philosophie essaye de s'extraire des contingences afin de toucher le cœur même des choses. Ce discours, bien qu'ancré dans une réalité socio-économique, politique et historique, peut être entendu de tout un chacun. L'accepter comme vrai relève d'une autre démarche. Dire que le discours philosophique a une portée universelle ne signifie pas nécessairement que ce discours s'extrait des réalités dans lesquelles il est produit. Bien au contraire, c'est suggérer que malgré les contingences et les teintes d'un tel discours, ce dernier ne se laisse pas enfermer. Face à « l'exclusivisme culturel de l'Occident », c'est proposer un pluralisme culturel qui refuse toute attitude culturaliste conservatrice et renonce à l'« exotisation ^[202] » des sociétés africaines ainsi qu'à tout particularisme exclusif.

Wiredu et Odera Oruka illustrent deux tentatives de concilier universalisme et relativisme. De ses premiers écrits jusqu'à ses textes les plus récents, Wiredu se situe entre d'une part, un relativisme qui reconnaît, tout en refusant une particularisation excluante, des différences culturelles et le fait que certains concepts ne font sens que dans des cultures

particulières et d'autre part, un universalisme qui autorise, malgré les différences culturelles, un dialogue inter-culturel. C'est ainsi qu'il rejette l'idée d'un relativisme conceptuel absolu ^[203] car dans son extrême rigueur, comme dans le cas du relativisme normatif, cette théorie ne reconnaît de sens aux concepts qu'à l'intérieur de la culture, du lieu et du temps particuliers dans lesquels ils sont produits. En dehors de cet espace-temps culturel, ils ne peuvent être saisis. Poussée à son paroxysme, cette théorie suppose une incompréhension totale des cultures et une impossible communication inter-culturelle. Or, constate Wiredu, la communication entre les peuples existe. Il faut donc poser l'hypothèse d'« universaux culturels » (« *cultural universals* ») qui permettent le dialogue inter-communautaire mais aussi de « particuliers culturels » ^[204] (« *cultural particulars* »). Dans ces expressions (« *cultural universals* » et « *cultural particulars* »), le culturel est compris comme ce qui caractérise l'humanité et la différencie des autres espèces animales. Le culturel désigne donc l'humanité. Les universaux culturels sont les canons de pensée que partage l'humanité dans son ensemble. Les particuliers culturels expriment, quant à eux, la diversité humaine à travers l'application singulière à chaque société, à chaque culture, des principes premiers communs à toute l'humanité. Les particuliers culturels sont également les normes morales, cognitives, politiques... qui sont propres à chaque société et qui sont pour cette raison-même non pas de l'ordre des principes mais des coutumes.

Wiredu cherche à mettre en lumière les universaux culturels afin de dégager ce qui fonde l'unité de l'espèce humaine en discernant le ou les principes qui régiraient l'homme. Ainsi entreprend-il de distinguer ce qui relève de l'universalité culturelle, et donc extrait l'homme du règne animal, de ce qui a trait aux particularités culturelles, lesquelles évitent de comprendre l'unité humaine comme unicité. Le multiple existe mais il est néanmoins relié au principe de l'Un prédominant. Même s'il ne le signifie pas en tant que tel, Wiredu suggère à demi-mots de partir à sa recherche. L'existence d'universaux culturels nécessaires à la communication humaine trouve son fondement dans l'unité biologique de l'homme. Wiredu pense alors « la fondation biologique des normes universelles ^[205] ». En tant que bipèdes, qu'*homo sapiens*, les hommes partagent une même identité biologique, constituée de telle sorte que leur organisme leur permet de ne pas fonder leur conduite sur le seul instinct. Ainsi, à la différence des animaux, l'humanité possède-t-elle trois facultés mentales nécessaires à sa survie : la perception réflexive, l'abstraction et l'inférence (déduction et induction) ^[206]. À la suite de Dewey ^[207], Wiredu entend participer à la construction d'une orientation biologique de la philosophie naturaliste. S'aidant de la continuité naturelle entre l'enquête et les formes élémentaires du comportement biologique, de l'interaction existant entre vie biologique et organique et l'environnement (stimuli-réponse), du rôle de l'habitude dans l'apprentissage ainsi que de la logique mis en relief par Dewey, Wiredu entreprend de percevoir comment la loi de non-contradiction et le principe d'induction ont un

fondement biologique. La loi de non-contradiction n'est rien d'autre qu'un principe logique nécessaire à tout raisonnement et sans lequel il ne saurait y avoir de communication possible car pouvoir dire, penser, croire une chose et son contraire, non seulement n'a pas de sens mais ruine toute possibilité d'organisation sociale et de vie en communauté. Le principe d'induction est la capacité d'apprendre par expérience. C'est le principe épistémique au fondement de toute évolution. Mais parce que Wiredu considère que la vie humaine en communauté ne saurait fonctionner grâce à ces seuls principes suprêmes, dans la mesure où les hommes ont autant d'intérêts en commun qu'en conflit, il est amené à penser la nécessité d'une troisième règle suprême de pensée et de conduite, qui serait au fondement de toute morale. Il présuppose que les hommes ressentent naturellement de l'empathie pour les leurs et ceux de leur espèce. Mais cette empathie est clairsemée, éparse. Aussi la morale devra-t-elle exhorter les hommes à essayer au mieux d'adopter dans leur conduite le point de vue de ce que Wiredu appelle l'« impartialité compatissante » (« *sympathetic impartiality* ») ^[208] ou empathie. Par cette expression, il entend le principe éthique commun à toutes les cultures selon lequel tout individu doit se conduire de telle sorte qu'il ne fasse pas aux autres ce qu'il ne veut pas qu'on lui fasse. Il s'agit donc de fonder son action en fonction des intérêts d'autrui. L'impartialité compatissante est ainsi une sorte d'impératif catégorique kantien, de règle d'or que l'on trouve également dans le christianisme ou encore le principe cardinal de la morale akan, nécessaire à l'harmonisation des intérêts

humains en société. Elle est l'un des universaux culturels normatifs de la conduite humaine sans lequel la survie de l'homme est inconcevable. Odera Oruka complète le travail de Wiredu en classant l'intuition parmi les universaux culturels et en la considérant comme la caractéristique humaine la plus évidente et la moins reconnue par les philosophes ^[209]. Elle est la faculté mentale qui permet à l'homme d'extrapoler à partir de l'expérience. Elle aide l'induction et la supporte, elle est une manière de connaître le monde et de participer à la création du culturel.

Il apparaît ainsi que le principe du même et de l'un prédomine dans la nature biologique de l'espèce humaine et permet de dégager des universaux transcendant les cultures. Ces universaux sont en tout premier lieu de l'ordre du langage ^[210] et par conséquent sont logiques, mais aussi épistémologiques et éthiques. Parvenir à les déceler permet une « évaluation interculturelle ^[211] » : il est possible d'apprécier les cultures à l'aune de ces universaux. Mais parce que l'application de ces principes dépend des choix et des singularités de chaque peuple, les universaux culturels donnent lieu à des particuliers culturels, c'est-à-dire à des coutumes, lesquelles font sens à l'intérieur des sociétés et des cultures qui les produisent. L'universalisme de Wiredu appelle ainsi à un nouveau relativisme, qui partant de l'universalité de la nature humaine accepte que les concepts, les valeurs, les coutumes puissent être divers et variés et ne pas répondre nécessairement aux mêmes exigences ; ce à quoi, rappelle Wiredu, l'universalisme occidental, colonial et évangélique

n'était pas parvenu en considérant ses propres modes de pensée comme universels.

Wiredu ne souhaite aucunement s'opposer à l'universalité mais seulement à la fausse universalité, à ceux qui ont présenté comme universel ce qui ne l'était pas et ont ainsi imposé leur conception culturelle particulière. Un concept peut ne pas résister à l'exercice de décolonisation et demeurer valide. Il l'est encore *dans* son contexte de production et peut perdre de son efficacité déplacé dans un autre contexte. Mais en même temps, l'universalité de la philosophie existe et Wiredu entend la pratiquer. Dire que la philosophie est universelle, c'est accepter qu'un philosophe occidental emprunte des théories ou des concepts africains, asiatiques, sud-américains pour construire sa propre réflexion et qu'un philosophe africain use autant des philosophies européennes, américaines, chinoises, indiennes... que de la philosophie africaine pour l'élaboration de son discours. Embrasser la tâche de décolonisation conceptuelle n'est pas nécessairement sombrer dans une attitude relativiste absolue ou nationalitaire. Entre universalisme et relativisme inconditionnels et aveugles, Wiredu entend reconnaître à la philosophie une universalité idéale et une particularité culturelle de fait : les considérations culturelles sont importantes mais pas nécessairement déterminantes ^[212].

À travers plusieurs textes ^[213], Wiredu et Odera Oruka débattent du problème de la vérité. Malgré leurs oppositions et leurs critiques respectives, tous deux présentent une réflexion qui hésite entre un universalisme permettant de maintenir l'idée de

vérité et un relativisme qui restreint la validité de certaines vérités à un contexte particulier. Derrière cette problématique se joue la possibilité d'une philosophie africaine qui ne soit pas seulement « traditionnelle », exotique, fondamentalement autre, mais qui puisse aussi être considérée de la même manière que toute autre philosophie, c'est-à-dire de la même manière que les discours occidentaux. Penser l'universalité différemment, c'est, d'une certaine façon, concevoir les sociétés africaines et occidentales comme relevant d'une même humanité et par conséquent penser la philosophie africaine comme n'étant pas *radicalement* différente. C'est reléguer les différences à un niveau inférieur, moins primordial et c'est refuser l'exclusion. Wiredu lance la discussion lorsqu'il affirme en 1973, en s'inspirant de la formule de Berkeley selon laquelle « être, c'est être perçu », qu'être vrai, c'est être « opiné ^[214] », approuvé. Puisque nous ne connaissons des choses que ce que nous en percevons, la connaissance est de l'ordre de l'opinion. Pour que nous puissions connaître la vérité, elle doit être, elle aussi, de l'ordre de l'opinion. La vérité est une opinion, un point de vue. Un problème, une question ne sauraient être ni vrais ni faux. Sont susceptibles de fausseté ou de vérité les jugements, les opinions, les croyances ou les déclarations. La vérité porte un jugement sur un autre jugement ; ce qui la fait toujours appartenir à un contexte comparatif et au domaine du relatif. Bien que Wiredu se défende d'être relativiste, il dresse néanmoins une certaine relativité de la vérité. Elle n'est pas seulement cohérence logique, construction de jugements non contradictoires, elle doit aussi s'appréhender comme ce qui est

bien-fondé, c'est-à-dire comme ce qui peut être vérifié par une enquête rationnelle. La vérité est ainsi ce qui est cohérent avec non pas notre système de connaissance mais avec notre système de croyance. Un jugement est accepté comme vrai lorsqu'il s'intègre à l'ensemble de nos jugements, c'est-à-dire lorsqu'il ne les contredit pas. Wiredu entend de la sorte concilier la théorie de la vérité comme cohérence et la théorie pragmatique de la vérité telle qu'elle est défendue par Dewey. De cette dernière, il reprend la compréhension de la vérité comme « assertibilité garantie », c'est-à-dire comme croyance stable et définitive, garantie, soustraite au doute. Moteur de la recherche, l'opinion ultime est satisfaisante. Elle ne saurait être synonyme d'incertitude. Elle est au contraire élevée au niveau de la connaissance – ce qu'Odera Oruka reproche justement à Wiredu ^[215]. L'opinion est « ce qui est tenu pour ». Il s'agit d'une pensée ferme, solide, décidée, assurée et non incertaine. Elle est le résultat de l'activité de l'esprit de systématisation et de validation. Elle est ainsi formée selon les règles de l'enquête rationnelle, d'observation, de logique et d'imagination et selon un système de preuve. En transformant la vérité en opinion comprise comme le point de vue obtenu à la suite d'une investigation rationnelle et non comme caprice ou idée fantasque, Wiredu, à la suite de Dewey, ne fait pas dépendre la vérité de la croyance, entendue en un sens faible ^[216] – ce qui conduirait au relativisme – mais l'identifie à une opinion garantie rationnellement. L'opinion et le point de vue se voient ainsi conférer une valeur et une importance extrêmes. Les croyances et les opinions n'existent pas toutes faites. La validité

ou la fausseté de telles opinions déjà faites ne peuvent donc pas être interrogées comme le suggère la théorie de la vérité comme correspondance. Wiredu reproche à cette dernière de penser l'existence d'un royaume de faits – lesquels ne sont rien d'autre que des affirmations confirmées – comme ordre ontologique différent. Conçu de manière ontologique, le fait (comme par exemple, le fait que l'arbre est grand) a une relation particulière aux autres jugements tandis que les opinions sont le fruit d'une réflexion rationnelle née d'hypothèses. L'on commence par *supposer* que... et non par *croire* que... Il n'est donc pas question de savoir si une croyance est vraie mais de déterminer quand une idée *devient* vraie, c'est-à-dire quand elle se transforme en « contenu idéationnel d'un jugement garanti ^[217] ». L'idée se mue ainsi en croyance, en assertibilité garantie. L'opinion vraie est donc celle qui est garantie *rationnellement*, celle qui est cohérente avec notre système de connaissance et de croyance.

Issue de l'enquête rationnelle, la vérité comme opinion ne tient pas pour autant pour vrai une chose et son contraire, car elle est l'opinion d'un seul et même point de vue. La vérité est avant tout un concept de la première personne. Dans ce contexte, dire « je crois que p mais p est faux » ne fait pas sens. C'est donc l'intersubjectivité qui introduit la fausseté, ou plus précisément la présentation d'un second point de vue, dans la mesure où une même personne peut tenir des points de vue contradictoires à différents moments. À chaque fois, il est question d'une opinion tenue au temps t . Pour autant, la vérité n'est pas enfermée dans un seul et même point de vue, dans un

seul et même contexte. Elle peut être partagée. Ce qui est personnel n'est pas nécessairement subjectif et relatif. Inquiété par le relativisme, Wiredu entend préciser qu'un point de vue peut être personnel, enfermé dans le contexte d'un point de vue, et être objectif pour autant. Si je dis que « x ou y dit que *p* » et que leurs arguments font autorité, alors moi aussi je connais « *p* ». Toute vérité suppose un moi, même si ce moi n'est personne en particulier ; il renvoie à toute personne qui tient « *p* » pour vrai. L'objectivité existe dès lors que les critères qui ont permis d'obtenir l'opinion ultime sont interpersonnels, intersubjectifs, c'est-à-dire rationnels. Wiredu complète la théorie de la vérité comme assertibilité garantie de Dewey en octroyant à l'objectivité une dimension naturaliste, ce qui lui permet de penser les canons universels de l'assertibilité garantie. Tous les hommes présentent la même nature et donc la même composition mentale. L'identité biologique humaine permet de fonder l'intersubjectivité. Dès lors, les critères nécessaires à la construction de la vérité ne dépendent en aucun cas de points de vue aléatoires et fantasques. La vérité devient même une méthode – celle de l'enquête rationnelle – et l'opinion, la croyance, en est le résultat obtenu ^[218].

Selon Wiredu, l'identité biologique permet de penser la vérité en dehors de tout relativisme et arbitraire. Ainsi recourt-il à la raison, à la logique – principe de non-contradiction – afin de construire une théorie de la vérité comme opinion qui ne soit pas relativiste et qui s'apparente à une théorie de la rationalité. Mais cet argument est contesté par Odera Oruka qui indique que tous les relativismes ne sont pas exempts de rationalité. Le

relativisme contextuel selon lequel les jugements sont vrais dans leurs propres contextes, illustre, selon le philosophe kényan, un relativisme fondé sur la raison et reconnaissant à l'enquête rationnelle toute son importance et son efficacité à l'intérieur même de chaque contexte ; et c'est là, ce qui caractérise la théorie de Wiredu. À partir de la conception piercienne, Odera Oruka distingue une vérité d'opinion avancée selon un point de vue particulier sans être confirmée par d'autres investigations et, d'autre part, une vérité indépendante qui est le point de convergence de toutes les opinions réfléchies. Même si une vérité d'opinion peut devenir une vérité indépendante et inversement, il existe néanmoins une différence épistémique, que Wiredu ignore, entre une opinion bien réfléchie et une opinion *universellement* bien réfléchie. La première, davantage que la seconde, risque de conduire à l'erreur. La seconde, en revanche, dépasse le simple point de vue. Il ne semble pas que Wiredu en construisant la vérité comme l'affirmation d'un point de vue nie la possibilité qu'une vérité soit l'affirmation de tous les points de vue ou qu'un même point de vue soit partagé universellement. Aussi doit-il admettre que ces vérités sont indépendantes de points de vue particuliers. Puisqu'elles sont partagées par tous, il ne fait plus sens de demander selon quel point de vue elles sont vraies. Les tautologies, par exemple, sont de cet ordre. Odera Oruka souhaite rétablir la différence épistémique entre connaissance et croyance ^[219], que Wiredu a amoindrie, et il lui reproche d'hésiter entre deux thèses : l'une forte qui identifie le concept de vérité à celui d'opinion ou de croyance induisant alors qu'il

ne saurait exister de fausse croyance, et l'autre faible qui refuse d'identifier ontologiquement vérité et opinion et qui affirme qu'être reconnu comme vrai, et non être vrai, c'est être opiné. De fait, s'inspirant de Berkeley, Wiredu affirme qu'être vrai et être appréhendé comme vrai sont une seule et même réalité et refuse d'identifier complètement les *concepts* de vérité et de croyance. Il accorde davantage d'importance à la vérité. Or, selon Odera Oruka, Wiredu ne parvient pas à maintenir l'objectivité nécessaire à la construction de la vérité. Odera Oruka entend donc montrer que si certaines vérités – la plupart – dépendent du contexte dans lequel elles sont exprimées – en cela, Odera Oruka et Wiredu se rejoignent – d'autres peuvent valoir hors de leur contexte et être partagées universellement. Malgré la réticence qu'Odera Oruka exprime envers la théorie de Wiredu, là encore, leurs théories se rejoignent. Tous deux reconnaissent que la vérité absolue n'est pas accessible à travers les connaissances actuelles et que les vérités qui existent doivent être comprises dans leur contexte de production. Tous deux attribuent à la vérité un contexte et refusent le relativisme.

Afin d'éviter celui-ci, Odera Oruka cherche à sauver l'objectivité en maintenant son existence à l'intérieur même d'un contexte et en considérant également que des affirmations peuvent être vraies à travers plusieurs contextes. Elles sont ainsi multi-contextuelles : ce sont des vérités universelles qui permettent la discussion rationnelle entre des personnes issues de contextes différents. Avec Wiredu, Odera Oruka reconnaît l'existence de vérités au-delà des frontières culturelles, géographiques,

nationales et de propositions philosophiques universelles, indépendantes de leur contexte et lieu de production. Mais cette objectivité est, paradoxalement, contextuelle car elle est confinée à un lieu de production. Même s'il existe des vérités universelles, Odera Oruka précise, contre Wiredu, qu'il n'existe pas de critérium objectif commun de vérité et que l'universalité n'est jamais absolue ni permanente mais seulement en degré. Seul le contexte fournit ce critère et permet de déterminer si une proposition peut être vraie ou fausse. Ainsi Odera Oruka rejoint-il l'affirmation de Wiredu selon laquelle est vrai ce qui est conforme à notre système de croyance et se rapproche de la conception pragmatique, reprise par Wiredu, selon laquelle est vrai ce qui est satisfaisant.

De fait, à la suite de James et de Dewey, Wiredu affirme qu'une proposition est vraie lorsqu'elle conduit à une solution satisfaisante d'un problème donné ^[220]. Ainsi la vérité n'est-elle pas sans rapport avec les conditions matérielles dans lesquelles elle s'élabore. Elle est liée aux problèmes qui la soulèvent ainsi qu'aux besoins et aux désirs qui l'engendrent. En cela, Odera Oruka reproche, presque paradoxalement, à Wiredu de placer la vérité au-delà de l'opinion car il ne faut jamais oublier que la vérité n'est pas indépendante de la volonté et des désirs humains. Elle n'est pas l'apanage de la seule raison. Il existe bien, pour reprendre la formule de Bidima, un « caractère politique et pathologique de toute position et postulation du vrai ^[221] », un lien entre idéologie et vérité. Certaines vérités peuvent reposer sur des critères qui sont le résultat de « consensus moraux ^[222] » et qui ont été choisis comme tels. En

ce sens, la vérité dépend de choix politiques et moraux et ne saurait aucunement être exempte d'idéaux ni de désirs. En cela, Odera Oruka est proche de la théorie « bisoïste ^[223] » de la vérité de Tshiamalenga Ntumba selon laquelle la vérité est un consensus qui apparaît dans le cadre du dialogue du nous et non pas seulement du « je » et du « tu » de l'intersubjectivité. Les réflexions de Wiredu et d'Odera Oruka établissent donc une certaine relativité de la vérité tout en affirmant son universalité. La vérité s'obtient à l'intérieur d'un système de croyance, elle est instaurée dans et par une communauté tout en pouvant s'en affranchir. Le maintien de l'universalité s'explique par le fait qu'elle est ce qui lie les différentes communautés humaines ; elle construit l'humanité. Et surtout, elle permet de penser les sociétés africaines et leurs spécificités de la même manière que sont appréhendées les sociétés occidentales – c'est-à-dire sans caractéristiques exclusives. Rien de *fondamentalement et irrémédiablement différent* ne les distingue ; et il en est de même pour la philosophie africaine. Contre les attentes exotiques, il est nécessaire de démontrer que la philosophie africaine, au même titre que toute autre philosophie, ne se limite pas à la philosophie traditionnelle mais propose aussi des réflexions sur les sciences, la technologique, la logique. Cette dernière est même l'un des instruments privilégiés par Wiredu et Diagne. Elle ne saurait être la propriété des seuls Occidentaux.

Dès les années 1950, les élites africaines préoccupées de revendiquer la reconnaissance de l'humanité de l'homme noir insistent sur le partage de la raison. La logique, exercice par

excellence de la raison, doit être elle aussi universelle. Aussi même s'il s'est attaché à montrer que les catégories de la logique aristotélicienne sont celles de la langue grecque, Kagamé mentionne que « la logique formelle est la même dans toutes les cultures ^[224] ». Cette évocation de l'universalité de la logique et donc la défense de l'humanité de l'homme noir est toujours présente dans les textes de Wiredu et de Diagne qui rappellent avec insistance que la logique, caractéristique fondamentale de la raison et donc de l'Homme, relève de l'identité biologique de ce dernier. Elle est présupposée à l'intérieur même du langage *via* le principe de non-contradiction. Sans elle, il ne peut exister de communauté humaine. La logique et la raison ne peuvent en aucune manière être l'apanage de quelques sociétés. À la lecture de Boole, Diagne écrit que les lois du langage et de la pensée sont identiques. Or les lois de la pensée sont universelles et partagées par l'ensemble de l'humanité. Dès lors la logique comme science cherchera à « dégager et [à] mettre en lumière dans une reconstruction symbolique du langage » « ce qu'il y a de "commun et d'universel" derrière l'infinie diversité empirique des langues naturelles ^[225] ». Parce qu'elle est intrinsèque à la raison, elle devient science du raisonnement et permet non seulement de définir ce qu'est une proposition contradictoire mais également de comprendre qu'une proposition n'a de sens qu'à l'intérieur des lois de la logique et du principe de non-contradiction. Ainsi Wiredu investit-il la science logique, afin de montrer que le non-respect des règles nécessaires à la validité d'une proposition ruine toute

prétention à la vérité. La mise en pratique de la logique lui permet de démontrer que le mysticisme en se définissant comme expérience d'un type particulier, au-dessus de la logique ne peut aucunement prétendre à la vérité ^[226]. La logique permet d'éviter que ne se développe l'obscurantisme qui se nourrit de l'irrationalité et offre à l'homme la possibilité de se conduire en tant qu'être rationnel ^[227]. Elle est un outil, une pratique et même une propédeutique à l'étude des autres domaines de la philosophie, une discipline constitutive des Humanités ^[228].

Wiredu lui reconnaît un rôle fondamental à l'intérieur même de la philosophie, celui d'une méthode. Revêtant un intérêt pratique, la logique permet de tester la validité d'un raisonnement mais ce, indépendamment de son contenu, c'est-à-dire uniquement selon sa forme. La vérité à laquelle la logique prétend aboutir est donc formelle, procédurale, mécanique. Science du « raisonnement correct ^[229] » qui permet de dire si un raisonnement est valide, la logique transforme la vérité en validité du raisonnement et confond alors raisonnement et vérité. La vérité devient un raisonnement. Mais S.B. Diagne prend soin de relier, « au bout du calcul » forme et contenu – opération nécessaire car « un langage formel comme tel, où les procédures d'inférence se mènent *aveuglément* c'est-à-dire dans des signes auxquels aucun sens n'est attaché, n'a bien sûr pas d'intérêt ^[230] ». Il faut donc restituer au langage un contenu, remplacer le syntaxique par le sémantique. Mais il est possible d'objecter avec Mill qu'une « logique comme science formelle, autrement dit comme une

étude de la manière de penser ou de raisonner qui ferait abstraction de la matière ou du contenu de la pensée ^[231] » n'est pas possible. La proposition universelle du syllogisme, par exemple, vient fatalement de l'observation. De plus, sont nécessaires à la logique l'induction et la déduction. En devenant formelle et en se transformant en science du raisonnement, la logique évacue le sens. Or, un raisonnement ne saurait être indépendant de ce à quoi il s'applique.

Wiredu comprend la logique comme la science qui permet de découvrir et d'exposer les règles qui gouvernent l'emploi des concepts et d'« élucider ^[232] » ces mêmes concepts. La tâche du philosophe consiste à clarifier les concepts et à les distinguer. Mais la philosophie ne peut pas se muer en science du raisonnement indépendamment de tout contenu et de tout sens car précisément, elle crée ou élucide les concepts en fonction de ce dont elle a besoin. Les termes de la logique ne sont pas les concepts de la philosophie. Néanmoins, la réflexion de Wiredu consacrée à la logique a le mérite de sortir la philosophie africaine de la tendance traditionaliste dans laquelle il la conçoit également et montre, si besoin était, que la philosophie africaine peut aussi s'intéresser aux questions épistémologiques. Demander en quoi cette pensée peut encore être qualifiée d'« africaine » serait toujours concevoir la philosophie africaine comme radicalement autre et lui refuser la possibilité d'être un enrichissement, voire un prolongement ou bien une manière nouvelle de jouer de la philosophie telle que l'Occident la connaît et la pratique.

Appréhendée dans une perspective « nationalitaire », devant répondre à des attentes identitaires et politiques, la philosophie tend à se muer en discours programmatique. Mais, lorsque « la philosophie est prise comme une activité exclusive à une société, à un peuple ou à un continent, elle cesse de fonctionner comme un patrimoine indissociable de l'humanité, pour devenir un étalon servant à mesurer la puissance intellectuelle humaine et à juger de manière méprisante certains peuples ^[233] ». Elle court sans cesse le danger de sombrer dans une essentialisation, voire une racialisation, de la pensée et du culturel. Une certaine africanisation du discours philosophique le radicalise à tel point qu'elle risque de le racialiser et de le concevoir selon un mode exclusif. Mais en même temps, une autre africanisation, davantage ouverte, est possible. Elle doit alors se situer dans une perspective interculturelle afin de s'orienter vers une pratique africaine de la philosophie qui, pour ne pas être racialisation, se comprenne comme ancrage dans une histoire et une culture singulières. Ainsi est-il possible de (ré)concilier universalisme et relativisme.

Il semblerait également que malgré ses tentatives, la philosophie africaine ne parvienne pas à sortir complètement de l'épistémè occidentale. Même lorsqu'elle se pense comme décolonisation conceptuelle, la philosophie africaine reste rattachée à cette épistémè parce qu'elle englobe toujours en elle ce contre quoi elle se dresse. Étant une philosophie réactive (qui s'élabore *en réaction à...*), elle renferme en elle la philosophie dont elle souhaite s'échapper. Elle repose même sur elle, la prenant souvent comme ce sur quoi s'appuyer pour se

construire. Pour autant, il n'est pas certain qu'elle échoue à fonder une épistémê africaine. Au contraire, si la philosophie africaine accepte de se comprendre comme terre d'accueil qui joue de manière autre et nouvelle ce qu'elle réceptionne, à savoir justement l'épistémê occidentale, elle peut alors sortir du paradigme ethnique et se construire comme ouverture. Dès lors, la philosophie africaine peut se penser comme rencontre et création, comme mouvement et déplacement de l'idée même de « philosophie ». Elle devient une manière autre de philosopher. L'idée de « philosophie africaine » se voit ainsi déplacée en dehors de toute approche « nationalitaire » et permet de construire une philosophie qui soit à la fois africaine et universelle, parce qu'elle repose sur une conception de la tradition philosophique qui lui permette et de lier héritage et création et d'intégrer l'autre, le différent, dans la constitution de sa propre identité et singularité.

Notes du chapitre

[1] ↑ Ces thèmes sont « la critique de l'empirisme et du positivisme », « la dénonciation de la rationalité instrumentale, de la pensée calculante et de la technique en général », « le déclin ou la décadence » de notre temps ; v. Boutot (A.), 1995, p. 123.

[2] ↑ Boutot (A.), 1995, p. 123.

[3] ↑ Cauly (O.), 1998, p. 7 et p. 10.

[4] ↑ Arkoun (M.), 1975.

[5] ↑ Guy (A.), 1995, p. 5.

[6] ↑ Robinet (A.), 1966, p. 126.

[7] ↑ Bourgeois (B.), 1995.

[8] ↑ Crépon (M.), 1996, p. 14.

[9] ↑ Crépon (M.), 1996, p. 12.

[10] ↑ Deleuze (G.) et Guattari (F.), 1991, p. 100-101.

[11] ↑ Les citations qui suivent sont en grande majorité extraites de l'ouvrage de Colas (D.), 2004. Kant, « Des différentes races humaines » dans *Opuscles sur l'histoire*, p. 60 : « tous les Nègres sentent cette mauvaise odeur ». Dans l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert, on peut lire : « NÈGRE : [...] Si l'on s'éloigne de l'équateur vers le pôle antarctique, le noir s'éclaircit, mais la laideur demeure : on trouve ce vilain peuple qui habite la pointe méridionale de l'Afrique ».

[12] ↑ Kant, *Géographie physique* : « L'humanité est à son point de perfection le plus élevé avec la race des Blancs » ; Hume, *Essais politiques*, 12, « Sur le caractère national », trad. de Colas : « Une telle différence [entre Blancs et Noirs...] ne pourrait se produire [...] si la nature n'avait pas fait une distinction originelle entre les races d'hommes » ; Buffon, « De la dégradation des animaux », t. XIV de l'*Histoire naturelle* dans *Œuvres*, éd. Pizetta, t. IV, p. 28-29 : « il ne faut donc que cent cinquante ou deux cents ans pour laver la peau d'un Nègre par cette voie du mélange avec le sang du Blanc ».

[13] ↑ Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, Édition de 1970, p. 76.

[14] ↑ Hegel a pris soin d'exclure l'Égypte de l'Afrique et de rattacher les sociétés nord-africaines à l'Europe. Ainsi l'Afrique ne désigne-t-elle pas autre chose que les sociétés noires.

[15] ↑ Hegel, 1970, p. 75.

[16] ↑ Hegel, 1970, p. 79-80. Hegel exclut également la pensée chinoise de la philosophie.

[17] ↑ Diagne (S.B.), 2003, p. 145.

[18] ↑ Hegel, 1970, p. 79. L'esclavage des Noirs a été justifié par grand nombre de philosophes. Citons, à titre d'exemple, Ibn Khaldoun, *Discours sur l'histoire universelle*, chap. 2, § 24, t. 1, p. 294 : « les nations nègres sont, en général, soumises à l'esclavage, parce que les Noirs sont une humanité inférieure, plus proche des animaux stupides » cité par Colas (D.), 2004 ; Kant, « Des différentes races humaines » in *Opuscles sur l'histoire*, p. 60 : « on voit apparaître que le Nègre qui est bien adapté

à son climat, à savoir fort, charnu, agile ; mais qui, du fait de l'abondance matérielle dont bénéficie son pays natal, est encore paresseux, mou et frivole. » Aussi faut-il le forcer à travailler. De même, Voltaire et Buffon justifient l'esclavage des Noirs en articulant caractérisations physiques et aptitudes intellectuelles et en hiérarchisant les peuples. Sur cette question, v. Colas (D.), 2004.

[19] ↑ Ibn Khaldoun, *op. cit.* : « leur caractère a quelque chose de bestial. On prétend même que la plupart des Noirs de la I^{re} Partie du monde vivent dans des cavernes ou dans la jungle, mangent des herbes, vivent à l'état sauvage et non en société, et sont anthropophages : c'est la même chose pour les Slaves. La raison en est que leur éloignement de la zone tempérée leur vaut de se rapprocher, par le caractère, des animaux stupides et de s'éloigner d'autant de l'humanité. » ; Voltaire, *La Philosophie de l'histoire*, chap. 2, *Œuvres complètes*, t. XI, p. 7 : « Leurs yeux ronds, leurs nez épatés, leurs lèvres toujours grosses, leurs oreilles différemment figurées, la laine de leur tête, la mesure même de leur intelligence, mettent entre eux et les autres espèces d'hommes des différences prodigieuses ; et ce qui démontre qu'ils ne doivent point cette différence à leur climat, c'est que des nègres et des négresses, transportés dans les pays les plus froids, y produisent des animaux de leur espèce ». Dans le même texte, Voltaire compare les yeux des Albinos à ceux des perdrix. Hume, *Essais politiques*, 12, « Sur le caractère national », traduction D. Colas : « En Jamaïque, en effet, on parle d'un nègre comme d'un homme capable de savoir, mais il est probable qu'il est admiré pour une mince réussite, comme un perroquet, qui dit quelques mots clairement. »

[20] ↑ Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* : « Les nègres d'Afrique n'ont reçu de la nature que le goût des sornettes » ; Hume, *op. cit.* : « les nègres, et en général toutes les autres espèces d'hommes (qui sont de quatre ou cinq types), sont naturellement inférieurs aux Blancs. C'est à peine s'il y a eu difficilement une nation civilisée ayant une autre complexion que blanche et pas même un individu éminent ou capable de spéculation. Pas d'ingénieuses manufactures parmi eux, ni arts, ni sciences ». Hegel excluant l'Afrique du mouvement de l'histoire et de la raison ne reconnaît pas aux Noirs la capacité de développer « une conscience de quelque chose de supérieur » (1970, p. 76).

[21] ↑ Ibn Khaldoun, *op. cit.* : « Les Noirs du Soudan, on l'a vu, sont généralement caractérisés par la légèreté, l'inconstance et l'émotivité. Ils ont envie de danser, dès qu'ils entendent de la musique. On les dit stupides. C'est que, selon les philosophes, la joie et le contentement résultent de la dilatation et de la diffusion de l'esprit animal. Inversement, la tristesse est due à la contraction et à la concentration de celui-ci. »

[22] ↑ Deleuze (G.) et Guattari (F.), 1991, p. 104-105.

[23] ↑ Voir Crépon (M.), 1996.

[24] ↑ Voir, par exemple, Amselle (J.-L.) et M'Bokolo (E.) (Dir.), 1999 ; Amselle (J.-L.), 1999 ; Bayart (J.-F.), 1996, p. 15 et 1989, p. 72 ; Chrétien (J.-P.) et Prunier (G.) (Dir.), 1989 ; Galaty, 1982 ; Merle (I.), 2002 ; Salomone (F.A.), 1985.

[25] ↑ Amselle (J.-L.), 1999, p. 22.

[26] ↑ Voir supra, chapitre I.

[27] ↑ Amselle (J.-L.), 1999, p. 24.

[28] ↑ Sur cette question, voir en particulier Amselle (J.-L.), 1999, p. 22-24.

[29] ↑ Salomone (F.A.), 1985.

[30] ↑ Amselle (J.-L.), 1999, p. 71-72 : « La construction de la race ou de l'ethnie peul ne peut pas s'analyser indépendamment de l'historiographie et de l'anthropologie du XIXe et de la première moitié du XXe siècle, lesquelles mettent l'accent sur l'affrontement des races et la théorie de la conquête. »

[31] ↑ Poutignat (P.) et Streiff-Fenart (J.), 1995, p. 45.

[32] ↑ Sur la construction de l'ethnie bété, voir Dozon (J.-P.), « Les Bété : une création coloniale », dans Amselle (J.-L.) et M'Bokolo (E.) (Dir.), 1999. Sur la construction de l'ethnie bambara, par exemple, voir Bazin (J.), « À chacun son bambara » dans Amselle (J.-L.) et M'Bokolo (E.) (Dir.), 1999 et Amselle (J.-L.), 1999. Dans ces travaux, il est rappelé que les termes qui ont servi à construire celui de « bambara » désignaient, selon les locuteurs et les lieux, des paysans, des guerriers, des païens ou encore des esclaves. Le terme de « dioula » nommait des commerçants, celui de « malinké » des guerriers, etc.

[33] ↑ Bazin (J.), « À chacun son bambara », 1999, p. 94.

[34] ↑ Jean-Loup Amselle qualifie cette démarche de « prophétie autoréalisatrice ». Les chercheurs « créent eux-mêmes l'objet dont ils prétendent rendre compte » (1999, p. 87). Après avoir expliqué comment la catégorie de « peul » est une construction coloniale, il rappelle que des anthropologues physiques cherchent toujours aujourd'hui une « race peul » (1999, p. 72). Voir également 1999, p. 71 : « L'histoire de la réflexion sur les populations peul est celle d'une longue déception. Déception devant la poursuite d'une chimère, celle d'un phénotype ou d'une race pure peul ».

[35] ↑ Amselle (J.-L.), 1999, p. 86.

[36] ↑ Amselle (J.-L.), 1999, p. 9.

[37] ↑ Amselle (J.-L.), 1999, p. 9.

[38] ↑ Amselle (J.-L.), 1999, p. 18. Voir aussi Amselle (J.-L.), « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique » dans Amselle (J.-L.) et M'Bokolo (E.) (Dir.), 1999, p. 19 ; Gellner, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989, p. 128 : « mon nationalisme et votre tribalisme », cité par Poutignat (P.) et Streiff-Fenart (J.), 1995, p. 89.

[39] ↑ Amselle (J.-L.), 1999, p. 88.

[40] ↑ Poutignat (P.) et Streiff-Fenart (J.), 1995, p. 90.

[41] ↑ Poutignat (P.) et Streiff-Fenart (J.), 1995, p. 141.

[42] ↑ Quelques philosophes africains rappellent que les composantes ethniques correspondent en grande partie à des articulations coloniales. Voir Appiah (K.A.), 1992, p. 62, 139, 165, 209 ; Guisse (M.Y.), 1979, p. 155-156 ; Odera Oruka (H.), 1990a, p. 191-192.

[43] ↑ Amselle (J.-L.), 1999, p. 31. Voir également, Dozon (J.-P.), 1999, p. 59.

[44] ↑ Leclerc (G.), 1972, p. 176.

[45] ↑ V. Crépon (M.), 1998.

[46] ↑ Crépon (M.), 1998, p. 253.

[47] ↑ Crépon (M.), 1998, p. 254.

[48] ↑ Nous insistons ici particulièrement sur Cheikh Anta Diop en raison de l'extraordinaire réception dont a bénéficié son œuvre aussi bien dans les milieux intellectuels africains et occidentaux que dans les milieux populaires au sud du Sahara. Aucun autre historien n'a reçu, comme lui, une « canonisation populaire » (M'Bokolo (E.), Préface à Fauvelle (F.-X.), 1996, p. 8), déplaçant les foules qui venaient l'écouter. Acclamé par certains, exécré par d'autres, Cheikh Anta Diop n'a laissé personne indifférent.

[49] ↑ Odera Oruka (H.), 1973a, p. 78.

[50] ↑ Odera Oruka (H.), 1973a : « il n'y a aucune raison substantielle pour que des sages africains tels que Mbuya Akoko doivent exposer davantage de philosophie que ce qu'il est demandé aux premiers sages grecs. Les dictons des sages reportés ici, en plus d'avoir une valeur en eux-mêmes, peuvent aussi susciter une discussion philosophique vigoureuse. » Voir également Odera Oruka (H.), 1990a/1991a, p. xv/1 et xxiii/6.

[51] ↑ Fauvelle (F.-X.), 1996, p. 41.

[52] ↑ Obenga (T.), 1972, p. 14.

[53] ↑ Voir, par exemple, Obenga (T.), 2004, p. 49.

[54] ↑ Diagne (S.B.), 1985, p. 46 : « Les relations multiples de la Grèce et de l'Égypte montrent que la Raison n'est pas née une fois pour toutes, et comme d'elle-même, au sein d'une civilisation et de ses héritières ». Nous soulignons.

[55] ↑ Bidima (J.-G.), 1995, p. 77-78.

[56] ↑ Bidima (J.-G.), 1995, p. 46

[57] ↑ Leclerc (G.), 1972, p. 176.

[58] ↑ Bidima (J.-G.), 1995, pp. 78 et 79.

[59] ↑ Voir Appiah (K.A.), 1992, p. 62 : « il faut au bout du compte comprendre l'invention même de l'Afrique (comme quelque chose de plus qu'une entité géographique) comme une excroissance du racialisme européen ; la notion de Panafricanisme a été fondée sur la notion de l'Africain qui a été fondée non pas [...] sur une standardisation culturelle authentique mais [...] sur le concept européen même du Nègre. » ; p. 62 : « La catégorie même de Nègre est à l'origine un produit européen ». Voir également Mudimbe (V.Y.), 1988 et 1994a.

[60] ↑ « Ivoirité et authenticité », *Fraternité Matin*, 1974.

[61] ↑ Sur cette question, v. en particulier Jolivet (E.), 2003. V. également *Politique africaine*, n° 78, juin 2000.

[62] ↑ Crépon (M.), 1998, p. 253.

[63] ↑ Crépon (M.), 1998, p. 257.

[64] ↑ Dans les précis de droit colonial, la colonisation est justifiée par la « mise en valeur » des ressources naturelles des pays colonisés, c'est-à-dire par l'exploitation de ces ressources ; la logique étant d'affirmer que puisque ces ressources n'étaient pas exploitées par les futurs colonisés, il était du devoir des civilisations « supérieures » de les exploiter. Le « devoir » de colonisation, outre la « mission civilisatrice », se justifiait ainsi. V. Rolland (L.) et Lampué (P.), 1936.

[65] ↑ V. *supra*, chapitre I.

[66] ↑ S.B. Diagne enseigne à Columbia au sein du département de « French and Romance Philology », J.-G. Bidima à Tulane au sein du département de « French and Italian »...

[67] ↑ Mangeon (A.), 2004 et 2010. Sur cette notion, v. *infra*, chapitre III.

[68] ↑ Des enseignements de philosophie africaine sont dispensés dans les départements de philosophie à la Lincoln University de Baltimore, à la Northwestern University de Chicago, à l'University of South Florida à Tampa...

[69] ↑ Outlaw (L.), 1998, p. 23.

[70] ↑ Outlaw (L.), 1998, 2004, 1996 : « African descent ».

[71] ↑ V. Appiah (K.A.), 1992, p. 7.

[72] ↑ V. le « racisme antiraciste » des Algériens analysé par Sartre.

[73] ↑ Crépon (M.), 1998, p. 254.

[74] ↑ Crépon (M.), 1998, p. 254.

[75] ↑ V., par exemple, la construction philosophique et anthropologique de l'ivoirité, *supra*.

[76] ↑ Diop (C.A.), 1981, p. 27.

[77] ↑ En cela, les entreprises de Cheikh Anta Diop et de Senghor sont similaires. Sur la Négritude, v. *supra*, chapitre 1.

[78] ↑ Amselle (J.-L.), 1999, p. 65.

[79] ↑ Diop (C.A.), 1979, p. 418.

[80] ↑ Il est à noter qu'Odera Oruka pense son projet de sage-philosophy aussi comme un projet kenyan. Cette référence à une unité nationale est suffisamment rare dans les philosophies africaines pour être soulignée. La sage-philosophy est un projet universitaire kenyan, daté dans le temps et dans l'espace. Entre l'édition de 1990 de Sage Philosophy et celle de 1991, ce qui était un projet personnel (« our project in Kenya », p. xxvi) devient un projet national (« the Kenyan project », p. 8). Odera Oruka prend soin, dans l'introduction, de l'opposer alors aux conceptions ethniques de la philosophie auxquelles il reproche de présenter des pensées unanimes, collectives et non personnelles (« Les idées présentées sont baptisées yoruba ou akan au lieu de les associer directement aux sages particuliers comme cela a été fait au Kenya. », 1990a/1991a, p. xxvi/9).

[81] ↑ Nous pensons tout particulièrement à Du Bois.

[82] ↑ Voir Appiah (K.A.), 1992, p. 48 : « La nation est le moyen terme clef dans la compréhension des relations entre le concept de race et l'idée de littérature ».

[83] ↑ V. *infra*.

[84] ↑ Appiah (K.A.), 1992, p. 56.

[85] ↑ Voir l'œuvre de Du Bois.

[86] ↑ Appiah (K.A.), 1992, p. 10 : « Pour la génération qui a théorisé la décolonisation de l'Afrique, la "race" était alors un principe organisationnel central ».

[87] ↑ Appiah (K.A.), 1992, p. X : « l'idée de Nègre, l'idée d'une race africaine [sont] des notions raciales qui sont fondées sur de mauvaises idées idéologiques – et pire éthiques – héritées de la pensée de plus en plus racialisée de l'Europe et de l'Amérique du XIX^e siècle. ». De la même manière, Outlaw rappelle que la revendication d'une identité africaine ou noire, d'une africanité, est une construction récente qui s'inscrit dans un contexte historique particulier de rencontre avec l'Europe et l'Amérique. V. Outlaw (L.), 1998, p. 35-36 ; Wade, « "Race", Nature and Culture », *Man*, vol. 28, n° 1, March 1993, cité par Poutignat (P.) et Streiff-Fenart (J.), 1995, p. 44.

[88] ↑ Sur l'identification de la « race » à la « culture » dans l'anthropologie culturaliste, notamment celle de Boas, voir Amselle (J.-L.), 1999.

[89] ↑ Fauvelle (F.-X.), 1996, p. 126-127 : « Qu'il existe des hommes à peau noire ou à peau blanche, c'est en réalité un fait accessible au sens commun, mais qui n'est guère opératoire. Car ce qui rend le concept opératoire, c'est la possibilité de poser l'équation entre couleur et des critères ostéologiques, géographiques, voire culturels, politiques, moraux, etc., la couleur jouant le rôle de symptôme d'une réalité raciale plus profonde. [...] cela crée encore l'illusion de l'homogénéité : tous les individus de la race possèdent plus ou moins (mais plutôt plus que moins) ces caractères. [...] la race véhicule aussi avec elle l'illusion de la typicité, qui surdétermine totalement les distinctions ou les rapprochements entre "races" qu'on peut ensuite effectuer, lesquelles servent en retour à accréditer l'idée que les "races" existent. »

[90] ↑ Foucault a montré comment le racisme moderne est contemporain de l'apparition de la notion de « dégénérescence » en psychiatrie et est une idéologie de l'âge de la science liée à la transformation de la compréhension de la politique en « bio-politique » (v. « Il faut défendre la société » et « Les anormaux »).

[91] ↑ Voir Outlaw (L.), 1998, p. 23 et également Wiredu (K.), 2004, p. 23 : « Selon la définition d'Outlaw, l'Africana philosophy est la philosophie par et pour les intérêts des peuples noirs. Ceci, évidemment, couvre à la fois la philosophie africaine et la philosophie cultivée par tous les descendants d'Africains dans la diaspora. »

[92] ↑ V. Outlaw (L.), 1998, p. 29 : « La notion d'une "race géographique" use, en premier lieu, de catégories géographiques pour regrouper des peuples qui partagent des traits caractéristiques distinctifs biologiquement fondés mais qui ne sont pas considérés comme constituant un type biologique "pur". Dès lors, je parle de peuples

africains ou de descendants d'Africains comme d'une "race" géographique, biologique et culturelle. ».

[93] ↑ Le racialisme suppose qu'au-delà des caractéristiques morphologiques visibles, il existe des différences profondes qui se transmettent de génération en génération, entre les différents groupes d'hommes. Aux dissemblances physiques correspondraient des différences morales mais – contrairement au racisme – le racialisme ne hiérarchise pas les présupposées « races ». Ces dites « races » sont considérées comme complémentaires et se voient investies d'une mission particulière selon les qualités morales dont elles ont héritées (v. Du Bois). Le racisme peut être extrinsèque lorsqu'il avance qu'à chaque « race » correspondent des qualités morales entraînant la nécessité d'une distinction d'ordre moral entre ces « races » (p. 13). Il peut être également intrinsèque lorsqu'il prétend qu'il existe une différence morale entre les « races » parce que ces dernières recouvrent un statut éthique particulier en dépit des caractéristiques morales que le racisme extrinsèque croit déceler dans chaque « essence raciale » (p. 14).

[94] ↑ Appiah (K.A.), 1992, p. 17 : « Bien que la race soit en fait au cœur du nationalisme pan-africain, il semble, cependant, que c'est le fait de partager une race et non le fait de partager un caractère racial qui fournit les fondements de la solidarité ».

[95] ↑ Bidima (J.-G.), 2004b, p. 58.

[96] ↑ Cité par Bidima (J.-G.), 2004, p. 58.

[97] ↑ Appiah (K.A.), 1992, p. 45 : « Parler de "race" est particulièrement pénible pour ceux d'entre nous qui considèrent la culture avec sérieux. Car, là où la race fonctionne – là où les "différences grossières" de morphologie sont liées à des "différences subtiles" de tempérament, de croyance et d'intention – cela fonctionne comme une tentative d'être une métonymie de la culture, et cela ne se fait qu'au prix d'une biologisation de ce qui est de la culture, de l'idéologie ».

[98] ↑ Outlaw (L.), 2004, p. 91.

[99] ↑ V. Outlaw (L.), 1998, p. 39 : « L'"Africana philosophy" est en fait une "notion rassemblante" et non une procuration pour une essence immuable partagée par tous les peuples africains » ; 1998, p. 29 : « L'Africana philosophy se constitue de diversité » ; (1998, p. 38) : « L'identité raciale et les expériences communes, les standardisations culturelles et le lieu d'origine en commun, ne fournissent pas automatiquement et nécessairement la cohérence et la cohésion essentielles à une entreprise disciplinaire, ses normes, son programme et ses stratégies ».

[100] ↑ Outlaw (L.), 1998, p. 35.

[101] ↑ Outlaw (L.), 1998, p. 31 : « chaque exemple de tentative d'identifier et/ou d'articuler un effort philosophique comme étant distinctivement africain ou africain-américain est, au moins au début, un défi important qui décentre aussi bien l'idée même que les pratiques discursives de la "philosophie" ».

[102] ↑ Poutignat (P.) et Streiff-Fenart (J.), 1995, p. 43.

[103] ↑ Guillaumin relève une sorte de contradiction à l'intérieur des sciences sociales qui refusent la race de l'anthropologie physique et qui admettent que des caractères physiques puissent être source de perception de différences et entraîner des comportements particuliers. V. Guillaumin (C.), *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, La Haye, Mouton, 1972, p. 62 : « Tout se passe comme si les chercheurs ne croyant pas à la race pour leur part supposaient qu'elle est concrètement réelle pour les groupes qui produisent les conduites racistes », cité par Poutignat (P.) et Streiff-Fenart (J.), 1995, p. 43.

[104] ↑ More (M.P.), 1998, p. 371.

[105] ↑ V. Outlaw (L.), 2004, p. 90-91 : « L'"Africana philosophy" doit toutefois comprendre le travail de personnes qui ne sont pas africaines ni ne descendent d'Africains mais qui reconnaissent la légitimité et l'importance des préoccupations philosophiques et des activités discursives des personnes descendant d'Africains et qui contribuent à de tels efforts. »

[106] ↑ V. Hountondji (P.), 1977, p. 13 : en note et p. 11.

[107] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 13.

[108] ↑ Adotevi (S.S.), 1998, p. 46.

[109] ↑ Sur cette question, v. l'introduction de l'ouvrage de Bidima (J.-G.), 1995. Ce point de vue est partagé par un grand nombre de philosophes africains pour qui la rencontre coloniale a été déterminante en ce qu'elle a introduit de nouveaux modes de penser. Voir par exemple : Eze (E.C.), 2000a, § 7 : « Je ne peux imaginer un philosophe contemporain en Afrique ou, ailleurs, un philosophe d'origine africaine dont le travail n'a pas été marqué, en bien ou en mal, par la rencontre des Africains avec la modernité européenne. La traite esclavagiste, l'impérialisme et le colonialisme ont souvent été les véhicules conduisant la plupart des rencontres. »

[110] ↑ Voir Bidima (J.-G.), 1995.

[111] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 71 : en note.

[112] ↑ Il était habituel depuis la colonisation jusqu'à ces dernières années, de séparer l'Afrique subsaharienne, dite noire, de l'Afrique du Nord, dite arabe, à partir

de critères historiques, culturels, religieux, sociaux. Cette partition reprise, la philosophie africaine est exclusivement la philosophie des Noirs. À ce titre, est évacuée la philosophie arabe médiévale. Ainsi de nombreuses anthologies de philosophie africaine font l'impasse sur ces philosophies. V. Coetzee (P.H.) & Roux (A.P.J.) (ed.), 1998 ; Serequeberhan (T.), 1991. Depuis quelques années, l'on assiste à une remise en cause de la séparation de l'Afrique du Nord du reste du continent, caractérisée comme une lecture coloniale. De nouvelles anthologies de philosophie africaine s'ouvrent et englobent alors la philosophie arabe ; v. Wiredu (K.), 2004, notamment les articles d'Obenga, de Masolo, de Wahba, de Diagne. Avec Masolo, Saint Augustin, Origène, Tertullien et Plotin intègrent la philosophie africaine et attestent de la construction africaine de la chrétienté. V. également Eze (E.C.) (ed.), 1998. Sur une remise en question de cette compréhension de la philosophie africaine, v. les textes de S.B. Diagne étudiés infra, chapitre III.

[113] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 14.

[114] ↑ Reproche que Jean-Loup Amselle adresse aux ethnologues ; v. Amselle (J.-L.), 1999.

[115] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 21.

[116] ↑ Appiah (K.A.), 1992, p. 61.

[117] ↑ Wiredu (K.), 2004.

[118] ↑ Wiredu (K.), 1996, p. 157.

[119] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 29 ; 1996, p. 114 ; 2004, p. 22.

[120] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 4 et 18.

[121] ↑ Appiah (K.A.), 1992, p. 100 : « Ce que les Fanti ont, c'est un concept – okra – mûr pour le travail philosophique. Ce dont on a besoin, c'est de quelqu'un qui fasse pour ce concept le genre de travail que Descartes a fait pour le concept d'esprit et, en faisant ceci, comme Descartes, ce philosophe fanti couvrira un nouveau territoire. »

[122] ↑ Le débat sur les langues africaines s'inscrit, en partie, dans la réflexion sur le « développement » africain. Sur la question du langage et de la nécessité de recourir aux langues africaines, voir en particulier les articles de Hountondji (P.), 1967 ; Yai (O.J.) et Hazoume (G.), 1968 ; Sine (B.D.), 1974.

[123] ↑ V. Rettová (A.), 2002, p. 129. Wiredu ne conçoit pas l'usage inconditionnel de langues africaines tant qu'une certaine unité africaine n'est pas réalisée. Dans cette attente, le français et l'anglais permettent aux diverses communautés linguistiques africaines de communiquer entre elles et avec le reste du monde (1980, p. 35 : en

note). S.B. Diagne propose de « moderniser » les langues africaines et remarque qu'« on a souligné, à juste titre, la nécessité de faire de nos langues nationales des véhicules modernes du savoir contemporain. Il y a donc obligation de traduire dans ces langues, en l'y adaptant, l'outillage conceptuel et scientifique international. Le rôle de l'historien des sciences, dans cette perspective, sera de produire la généalogie des concepts à traduire et qui n'est pas sans devoir influencer sur cette traduction. Il est évident en effet que la traduction des concepts va de pair avec leur élucidation » (1985, p. 48).

[124] ↑ V. Diagne (S.B.), 2000*b*.

[125] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 30.

[126] ↑ Alexis Kagamé est le premier philosophe africain à avoir procédé à une analyse du langage et de la structure grammaticale. Partant de la « philosophie bantoue » de Tempels, Kagamé entend étudier la langue kinyarwanda afin de voir comment les structures du kinyarwanda dessinent une articulation du réel et une grille de lecture à travers laquelle le sujet rwandais perçoit le monde. L'entreprise de Kagamé est une entreprise de rétablissement de la vérité : Tempels a mal compris et analysé la langue bantu. Kagamé entend être plus à même de produire une analyse juste de cette langue. Wiredu saluera en 2004 l'entreprise de Kagamé car il a, selon lui, soulevé le problème de savoir dans quelle mesure un langage naturel donne des indications sur la pensée philosophique d'un peuple (v. Wiredu, 2004, p. 6). De fait, comme le rappelle Diagne, Kagamé « a estimé, deux ans avant qu'en 1958 le linguiste É. Benveniste se fût proposé de montrer que les catégories logiques d'Aristote n'étaient que les catégories linguistiques du grec, que ce que l'onto-logique du Starigite présentait comme une grammaire du raisonnement en général n'était que la grammaire de sa propre langue et, peut-être, des langues de la même famille » (2000, p. 50).

[127] ↑ Appiah (K.A.), 1992, p. 56.

[128] ↑ Senghor (L.S.), 1964, p. 159-172 cité par Rettová (A.), 2002, p. 137.

[129] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 136-137.

[130] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 137.

[131] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 138 : pour les deux citations.

[132] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 186.

[133] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 187.

[134] ↑ Bidima remarque que « Le projet de parler et d'écrire dans les langues africaines n'est pas dépréciable en soi, ce qui devient problématique reste l'indifférence vis-à-vis d'une question de fond, à savoir l'articulation de la parole et de l'écriture sur les problèmes de l'émancipation renvoyant à celui des modalités d'intégration du dire et de l'écrit dans les stratégies d'hibernation et de réification du Sujet. Qu'un dirigeant politique s'exprime devant le peuple ou ses pairs sur le plan international dans sa langue maternelle ne peut qu'assombrir davantage les pistes de recherche sur l'émancipation du Sujet. S'exprimer (intra-muros) à travers les antennes en langues locales, c'est souvent créer entre le peuple et le pouvoir (politique et intellectuel) une illusion de proximité et d'union qui occulte la coupure (très nette !) entre la bureaucratie au pouvoir et le peuple. Parler, faire un discours en langues africaines, c'est capturer par l'idéologie dominante tous les Sujets que la non-compréhension du français (ou du portugais...) aurait pu sauver partiellement du doctarisme des intellectuels. [...] Le devenir-libre du sujet négro-africain passe, certes, par le développement des langues africaines, mais il ne faut surtout pas croire qu'une fois ces langues étendues et bien parlées, le problème de l'émancipation trouvera mécaniquement sa résolution. Car si les Noirs ont "vibré de fierté" quand Idi Amin s'exprima naguère en Ki-Swahili à l'O.N.U. comme le dit Hebga, ils sont aussi "fanés de honte", parce que, en Ki-Swahili, le Président Amin ordonna des tortures et des massacres. Parler, enseigner, "exporter" les langues africaines ne pose ni ne résout le problème de l'autorité et de l'émancipation » (1993, p. 184).

[135] ↑ Rettová (A.), 2002, p. 136.

[136] ↑ Les travaux philosophiques faisant un usage fréquent des langues africaines sont largement anglophones (Gbadegesin, Gyekye, Hallen et Sodipo, Odera Oruka, Wiredu...). Quelques rares francophones se sont illustrés (Kagamé notamment). Pour les travaux analytiques, voir notamment Hallen et Sodipo, Wiredu...

[137] ↑ Rettová classe dans cette catégorie des philosophes comme Bidima et Hountondji qui pourtant ont écrit sur cette question, certes de manière non systématique. Bidima (1993) prend indirectement part au débat tandis que Hountondji (1967 et 1982) a consacré quelques articles à cette question. V. Rettová (A.), 2002, p. 136-137.

[138] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 162.

[139] ↑ V. Wiredu (K.), 1996, p. 3 : « Qui plus est, tôt ou tard, la philosophie africaine devra être faite dans une langue africaine ou dans des langues africaines ». Nous soulignons.

[140] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 35 : « language can only incline, not necessitate ».

[141] ↑ Fuchs (C.), « Diversité des représentations linguistiques : quels enjeux pour la cognition ? » dans Fuchs (C.) et Robert (S.), *Diversité des langues et représentations cognitives*, Paris, Ophrys, 1997, p. 10, pour les deux citations, reprises par Diagne (S.B.), 2000b, p. 52.

[142] ↑ Diagne (S.B.), 2000b, p. 44. Tous les philosophes africains ne partagent pas ce point de vue. Pour Appiah, ce n'est pas tant le recours de la langue française ou anglaise qui pose problème que l'immersion d'une génération, via une certaine scolarisation et formation des élites, dans une littérature coloniale et/ou occidentale qui transmet et reflète une vision impérialiste (1992, p. 55).

[143] ↑ Expression de Wiredu que l'on trouve essentiellement dans Wiredu (K.), 1996.

[144] ↑ Mudimbe (V.Y.), 1988, p. x.

[145] ↑ Mudimbe (V.Y.), 1988, pp. 15, 68 et x.

[146] ↑ Odera Oruka (H.), 1972a, p. 32.

[147] ↑ Odera Oruka (H.), 1974.

[148] ↑ Outlaw (L.), 1990, p. 216-217 : « De tels efforts sont appelés déconstructifs pour les associer à un ensemble particulier de pratiques à l'intérieur de l'entreprise de la philosophie occidentale. L'un des objectifs de la déconstruction est de critiquer et de déplacer la métaphysique absolutiste et l'épistémologie [...] la tentative ici est d'emprunter à un héritage les ressources nécessaires à la déconstruction de cet héritage lui-même. »

[149] ↑ Outlaw (L.), 1990, p. 228.

[150] ↑ Outlaw (L.), 1990, p. 229 : « il y a des stratégies/travaux qui sont, de façon certaine, déconstructifs de manière classique, en un sens derridien : elles préservent les structures de la différence. Car dans chaque cas, l'objet de la stratégie est constitué à l'intérieur des limites de ce qui est mis en question comme étant à la fois le même (la philosophie) et le différent (africaine). »

[151] ↑ Voir Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 43 : « malgré leur violence contre la domination du Même et de l'histoire de sa conquête sur tous les régionalismes, spécificités et différences, Lévi-Strauss et Foucault, de même qu'un certain nombre de philosophes africains, relèvent des signes du même pouvoir. Ils représentent ce qui pourrait être considéré comme une expression de l'«intelligence» du Même. [...] L'idéologie africaine, comme corps de réflexions et de questions, tire son origine des mêmes lignes de dissolution qui, au royaume du Même, autorisaient les crises de Lévi-Strauss et de Foucault. »

[152] ↑ Mudimbe (V.Y.), 1982, p. 44.

[153] ↑ Wiredu (K.), 1974*b*, p. 144.

[154] ↑ Mouralis (B.), 1988, p. 94.

[155] ↑ Dedieu (J.-P.), 2003.

[156] ↑ Dedieu (J.-P.), 2003, p. 122.

[157] ↑ Bloren (D.L.), « The Intelligence Community : How crucial ? », *Foreign Affairs*, 1972, 70 (3), p. 56, cité par Dedieu (J.-P.), 2003, p. 128.

[158] ↑ Pierce cité par Chauviré (C.), « Pragmatisme », *Encyclopédie Philosophique Universelle*, volume II : « Les notions philosophiques », tome 2, Paris, PUF, 1990, p. 2015.

[159] ↑ Sur cette question, il est possible de discerner en particulier l'influence de la philosophie de Dewey. Wiredu, d'ailleurs, ne dissimule pas son intérêt pour l'œuvre de Dewey et s'y réfère souvent. Dans *Reconstruction en philosophie*, Dewey souhaite revenir sur les dualismes conceptuels traditionnels de la philosophie – « dualismes que les derridiens appellent souvent les “oppositions binaires du logocentrisme occidental” » – afin de « montrer la genèse historique de ces dualismes si problématiques pour en faire ressortir le caractère obsolète » (Rorty (R.), préface à l'édition française, 2003, p. 14). Dans cet ouvrage, Dewey s'attache à dénoncer la conception fixiste et englobante qui prévaut dans la philosophie et la métaphysique classiques tournées vers la « recherche de l'immuable et de l'ultime » (p. 21) et concevant « une réalité suprême, ultime, essentiellement idéale par sa nature même » (p. 104). Contre la connaissance spéculative, Dewey propose de réconcilier savoirs pratique, empirique et théorique afin de « libérer la philosophie de toutes ces interrogations épistémologiques qui la désorientent » (p. 115) parce que fondées sur de faux problèmes. Pour que la philosophie puisse « faire face aux grands maux et aux grandes difficultés de nature sociale ou morale dont souffre l'humanité, [...] se consacrer à l'élucidation des causes et de la nature exacte de ces maux, et [...] travailler à l'élaboration d'un projet clair d'amélioration des perspectives sociales », elle doit être utilisée « comme méthode de compréhension et de rectification de dysfonctionnements sociaux spécifiques » (p. 115) – exit la métaphysique, la philosophie doit penser la modernité et les problèmes sociaux, éthiques, politiques... qu'elle véhicule.

[160] ↑ Ces concepts s'expriment souvent sous forme dichotomique – matière / esprit, substance / accident, existence / néant... Wiredu cherche alors à réduire cette dichotomie et fait reposer les concepts akan qu'il construit sur le principe de l'un. Tout semble alors pouvoir être interprété sous ce principe. La dichotomie matériel / spirituel est remplacée par l'existence d'un univers homogène. La distinction

récurrente parmi certaines philosophies occidentales monde naturel, physique / monde supranaturel, métaphysique se voit effacée au profit d'un univers homogène régulé par un principe continu. Entre toutes les formes de l'existence et de l'univers s'exprime un continuum reliant la matière et l'esprit. Il n'y a pas de rupture entre la matière et l'esprit ; il s'agit d'une seule et même nature. Rien ne saurait être totalement spirituel. Tout est plus ou moins matériel. Le réel est ainsi appréhendé à travers la catégorie du continuum qui est principe à la fois du progrès et de l'un.

[161] ↑ Wiredu (K.), 1996, p. 136.

[162] ↑ Wiredu (K.), 2004, p. 15. V. également 1996, p. 136-141. Pour cette raison, il ne s'agit pas d'appeler à une rupture épistémique ; v. Nkot (F.), 2004, p. 183.

[163] ↑ V. Wiredu (K.), 1980 : « How not to compare African traditional thought with Western thought ».

[164] ↑ Wiredu (K.), 1996, p. 136.

[165] ↑ Wiredu (K.), 1996, p. 136.

[166] ↑ Wiredu (K.), 1996, p. 150.

[167] ↑ Les concepts soupçonnés de refléter des spécificités culturelles sont « Reality, Being, Existence, Thing, Object, Entity, Substance, Property, Quality, Truth, Fact, Opinion, Belief, Knowledge, Faith, Doubt, Certainty, Statement, Proposition, Sentence, Idea, Mind, Soul, Spirit, Thought, Sensation, Matter, Ego, Self, Person, Individuality, Community, Subjectivity, Objectivity, Cause, Chance, Reason, Explanation, Meaning, Freedom, Responsibility, Punishment, Democracy, Justice, God, World, Universe, Nature, Supernature, Space, Time, Nothingness, Creation, Life, Death, Afterlife, Morality, Religion » (1996, p. 137 et 2004, p. 15). Les dualismes sont « Material / Spiritual, Secular / Religious, Natural / Supernatural, Mystical / Non-mystical. » (1996, p. 118).

[168] ↑ Sur les notions – d'existence et de néant, v. Wiredu (K.), 1996, p. 49-50, 121-123, 141-142 et 2004, p. 10 ; – de substance, v. Wiredu (K.), 1996, p. 96-98 ; – de vérité et de fait, v. Wiredu (K.), 1980, p. 158-161, 186-187, 213-214 et 1996, p. 104-106, 109-111 ; – sur les oppositions conceptuelles, v. Wiredu (K.), 1980 et 1996.

[169] ↑ Voir en particulier Wiredu (K.), 1987, p. 153. Il est possible de se reporter également à Wiredu (K.), 1996.

[170] ↑ Il convient de souligner que Wiredu attache une importance particulière au sens ordinaire des termes qu'il étudie. Aussi préfère-t-il travailler à partir d'un dictionnaire qui, contrairement au Shorter Oxford Dictionary, ne propose pas de

définitions élaborées à partir de théories philosophiques et s'y référant explicitement ; v. 1985, p. 154-155.

[171] ↑ Wiredu parle de « the substance view of mind » et précise que le terme de « substance » auquel il recourt ne doit pas être compris comme renvoyant à l'histoire de la métaphysique occidentale. Mais « the substance view of mind » désigne simplement l'opinion selon laquelle l'esprit est une entité, de quelque sorte que ce soit – matérielle ou immatérielle.

[172] ↑ Wiredu (K.), 1987, p. 156.

[173] ↑ Wiredu (K.), 1987, p. 157.

[174] ↑ Wiredu (K.), 1987, p. 159.

[175] ↑ Wiredu (K.), 1987, p. 159 ; v. également Wiredu (K.), 1996, pp. 53, 98, 126.

[176] ↑ Wiredu (K.), 1987, p. 154.

[177] ↑ Wiredu (K.), 1987, p. 154 : « Je n'ai pas l'intention d'attribuer en bloc les conclusions auxquelles je parviendrai dans mes interprétations de la langue akan aux Akan traditionnels et j'espère que ce sera suffisamment évident lorsqu'une suggestion sera le résultat de ma propre réflexion critique et reconstructrice à partir de données akan ». Wiredu prévient ainsi les objections qui pourraient lui être formulées et qui ont été adressées aux ethno/anthropo-discours.

[178] ↑ Wiredu (K.), 1987, p. 161 pour les deux citations.

[179] ↑ Wiredu (K.), 1987, p. 169

[180] ↑ Wiredu (K.), 1996, p. 89. Si Wiredu reconnaît la nécessité d'introduire un sous-langage philosophique pour traduire cette expression, il omet de préciser, ou ne perçoit pas, que la notion de création *ex nihilo* est avant tout une compréhension chrétienne, et non pas seulement une interprétation que suggère la langue anglaise.

[181] ↑ Wiredu (K.), 1996, p. 92.

[182] ↑ Wiredu (K.), 1996, p. 94. Penser les problèmes de traduction en termes de valeur et non pas seulement de mots devrait permettre à Wiredu de percevoir qu'un concept n'est pas un mot et qu'un mot peut être absent d'une langue sans pour autant que la notion qu'il implique ou la réalité qu'il désigne soit elle aussi absente. Tshiamalenga Ntumba montre, par exemple, que si la langue bantu-luba ne possède pas d'équivalent linguistique au concept occidental moderne de mythe, néanmoins « l'on peut estimer que l'analogon culturel (et non linguistique) de "mythes" au sens de mythes d'origine [...] est rendu en ciluba, par l'expression Buloji bwa ditunga ou "Haute Science de l'empire" » (1985, p. 122).

[183] ↑ Wiredu semble là rejoindre les analyses de Saussure selon lesquelles une langue n'est pas une nomenclature et deux langues ne correspondent pas à deux nomenclatures dont il existerait une concordance biunivoque : il n'y a pas d'équivalence terme à terme.

[184] ↑ V. Wiredu (K.), 1980, p. 35.

[185] ↑ Rettová (A.), 2002, p. 143.

[186] ↑ V. Derrida (J.), 1967, p. 180.

[187] ↑ Bidima (J.-G.), 2004b, p. 60 : à propos de la réflexion que mène Appiah sur la question de la traduction des proverbes. Bidima rappelle qu'Appiah « critique ceux qui pensent que la langue que l'on parle détermine les types de pensées ou d'intentions qu'on peut avoir, car si tel était le cas, la traduction serait impossible. »

[188] ↑ Cusset (F.), 2003, p. 101 et 102 pour les citations.

[189] ↑ Diagne (S.B.), 2003, p. 149. La controverse de Bagdad est la discussion publique qui a eu lieu en 938 lorsqu'il a été question de traduire la logique d'Aristote dans une langue – l'arabe – qui ne faisait pas usage de la copule « être ». Le grammairien al-Sîrâfi avait alors « reproch[é] au philosophe Mattâ d'ignorer que la logique des philosophes était la prétention illégitime à l'universalité de ce qui n'était à l'examen que le produit des catégories de langue particulières au grec : la vraie logique pour les Arabes, soutenait-il, ne pouvait donc être que leur propre grammaire. Une telle position revenait à nier la rencontre des rationalités » (p. 148-149).

[190] ↑ V. Diagne (S.B.), 2003, p. 148 : « la transformation de l'arabe en une langue de la philosophie signifiait non seulement l'apparition de néologismes philosophiques mais aussi certaines “violences” faites aux manières habituelles de s'exprimer. »

[191] ↑ Deleuze (G.), sur « Animal » dans L'Abécédaire [enregistrement vidéo, 1988] cité par Sasso (R.) dans *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, p. 10.

[192] ↑ Deleuze (G.), *Dialogues*, 1996 cité par Sasso (R.), *idem*, p. 12.

[193] ↑ Sasso (R.), *ibid.*, p. 12.

[194] ↑ Deleuze (G.) et Guattari (F.), 1991, p. 13.

[195] ↑ V. notre étude *supra*, chapitre I.

[196] ↑ V. notre étude *infra*, chapitre III.

[197] ↑ V. notre étude *infra*, chapitre IV.

[198] ↑ Voir en particulier Adotevi (S.S), 1998 ; Eboussi-Boulaga (F.), 1976 et 1977 ; Hountondji (P.), 1977, p. 236 : « faux universalisme de la culture coloniale » ; Mbembe (A.), 2005 : pour désigner cette occidentalisation de l'universel, Mbembe parle de « nationalisation de l'universel » ; Mudimbe (V.Y), 1973, 1982, 1988 : Mudimbe dénonce le fait que la pensée occidentale a procédé à une universalisation des propriétés du Même, c'est-à-dire d'elle-même, et a constitué une grille de lecture afin de penser l'universalité et la particularité de l'Autre qui a été transformé en un calque du Même, (1994a) ; Outlaw (L.), 1990, p. 232. L'universalisme occidental a été aussi critiqué par des philosophes occidentaux. Nous pensons en particulier à Derrida (J.), 1967 ; Foucault (M.), 1966 ; Ricœur (P.), *Histoire et vérité* cité notamment par Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 19-20.

[199] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 28.

[200] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 28 et Bidima (J.-G.), 2002a.

[201] ↑ Crépon (M.), 1998, p. 253.

[202] ↑ Hountondji (P.), 1977, pp. 219 et 231.

[203] ↑ Wiredu (K.), 2004, p. 12-14.

[204] ↑ Wiredu (K.), 1996, p. 21. Wiredu crée là un néologisme qu'il forme sur le modèle du terme « universals ». De la même manière qu'il y a des universaux, Wiredu veut penser l'existence de particularités. Il forge donc un générique à partir de l'adjectif « particular » pour désigner de telles réalités.

[205] ↑ Wiredu (K.), 1996 : chapitre 4 : « The Biological Foundation of Universal Norms ».

[206] ↑ V. Wiredu (K.), 1996, p. 22-23. La perception réflexive est définie comme une sorte de conscience qui permet l'identification des objets et des événements grâce à l'application consciente de concepts sur les différentes réalités ; ce qui suppose la capacité de mémoire, de rappel et d'identification à nouveau. C'est cette perception réflexive qui permet la conscience d'un monde externe. L'abstraction est présentée comme la faculté de subsumption, la déduction et l'induction comme ce qui rend possible la production de jugements.

[207] ↑ L'influence du pragmatisme génétique et de la théorie naturaliste de la logique de Dewey sur l'entreprise de Wiredu de concevoir sa théorie selon une orientation biologique est incontestable. Wiredu reconnaît aussi bien à Dewey et à Hume l'importance qu'ils méritent dans la construction de sa propre pensée qu'au milieu traditionnel akan. Ainsi sa philosophie se conçoit-elle comme la traversée des pensées occidentales et africaines, qui souhaite s'approprier ce qui lui convient en chacune d'elles. Voir en particulier Wiredu (K.), 1980, p. 170-171 et 1996, p. 35-36 : « Je

suis heureux de pouvoir me déplacer du cadre africain traditionnel à celui de la philosophie occidentale, m'appropriant tout ce que j'y trouve de valeur. À ce propos, ceci est ce que je comprends par l'universalité de la philosophie. »

[208] ↑ Wiredu (K.), 1996, pp. 27, 41.

[209] ↑ Voir Odera Oruka (H.), 1990*i*, p. 28.

[210] ↑ Le phénomène du langage est considéré comme l'universalité culturelle par excellence. C'est le langage qui nous différencie de l'animal ; Wiredu (K.), 1996, p. 28.

[211] ↑ Wiredu (K.), 1996, p. 32.

[212] ↑ Sur cette question, voir également Bidima (J.-G.), 1997*a*, p. 108 : « L'art de la traversée se veut une faille toujours ouverte qui se refuse aussi bien au repli identitaire, névrotique et revendicatif, qu'à la dissolution dans un universalisme coagulant ». Dès 1956 dans une lettre qu'il adressait à Maurice Thorez, Aimé Césaire assurait, quant à lui, qu'« il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier, ou par dilution dans l'“universel” » (cité en épigraphe par Hountondji (P.), 1977, p. 11). Hountondji, dans son principal ouvrage, souhaitait pouvoir concilier l'unité principielle de la philosophie comme discipline malgré la diversité géographique de son discours (1977, p. 52-53) ; v. note p. 44 : « Ainsi, du particularisme forcené qui affirme passionnément la spécificité irréductible et omnilatérale des cultures africaines (genre “philosophie bantoue”, “authenticité”, “négritude”, dénonciation des “idéologies étrangères”, etc.), à l'universalisme abstrait qui soumet tout bonnement des populations entières à un lavage de cerveau intensif, au nom de la valeur universelle de telle idéologie “scientifique” caricaturée à souhait, ignorée par ceux-là mêmes qui prétendent l'enseigner, en fonctionnant, en fait, comme un immense alibi, il n'y a, malgré les apparences, que la persistance, sous deux modalités différentes, d'un seul et même conformisme, d'un seul et même refus de penser, d'une seule et même incapacité à effectuer, comme l'exigeait justement l'un des grands fondateurs d'une idéologie qui ne se disait scientifique que par métaphore, “l'analyse concrète des situations concrètes”. »

[213] ↑ Voir notamment Wiredu (K.), 1973 ; 1974 ; 1974*b* ; 1976 ; 1980 ; 1996 et Odera Oruka (H.), 1985 ; 1988*a* ; 1993.

[214] ↑ Wiredu (K.), 1973, p. 114 : « to be true is to be opined ».

[215] ↑ V. Odera Oruka (H.), 1988*a*, p. 7.

[216] ↑ Wiredu distingue un sens fort et un sens faible des termes de « croyance » et d'« opinion », de la même manière qu'il reconnaît un sens fort et un sens large au terme de « philosophie ». V. Wiredu (K.), 1976, p. 184.

[217] ↑ V. Wiredu (K.), 1974, p. 158.

[218] ↑ Ce que partage également Hountondji (P.), 1977, p. 83.

[219] ↑ Le principal reproche qu'Odera Oruka adresse à Wiredu est de confondre et d'identifier vérité et opinion. Il nous semble que pour éviter cela, Odera Oruka alors qu'il s'engage de fait à concilier relativisme et universalisme – ce qu'il appelle l'objectivisme contextuel – ne peut empêcher de maintenir l'existence de vérité en soi – ce que Wiredu refuse.

[220] ↑ Voir Wiredu (K.), 1974*b*, p. 159 : « Une idée, c'est-à-dire une proposition hypothétique, est vraie si elle mène à la solution satisfaisante d'un problème » et Dewey (J.), 1920, p. 135-138 et notamment p. 136 : « L'hypothèse vraie est celle qui marche. "Vérité" est un nom abstrait qui s'applique à la série de cas réels, prévus et désirés, qui se trouvent confirmés dans leurs travaux et leurs effets. » ; (1920, p. 136) : la vérité est une satisfaction non pas affective d'un besoin personnel mais elle est « la satisfaction des besoins et des conditions du problème d'où sont issus l'idée, le but et la méthode d'action ».

[221] ↑ Bidima (J.-G.), 1995, p. 59. Bidima reproche aux philosophes africains et notamment à Wiredu et à Odera Oruka de « néglige[r] trois paramètres : la fiction, la dépossession du sujet dialoguant ou vérifiant, et le caractère politique et pathologique de toute position et postulation du vrai ». Or force est de constater que, même si cela n'est pas la principale préoccupation d'Odera Oruka, le troisième paramètre est néanmoins abordé dans son article de 1985.

[222] ↑ Odera Oruka (H.), 1985, p. 38.

[223] ↑ Tshiamalenga Ntumba (I.M.), 1985, p. 142, note 11 : « L'adjectif "bisoïste" est formé à partir du pronom personnel lingua-bantu "Biso" (Nous en français et "Tetu" en ciluba). Une vision du monde ou une philosophie bisoïste considère que le Biso ou le Tetu (le Nous) a le primat sur le "Ngai" ou le "Même" (le Je, le Moi) et donc aussi sur le Je-Tu ou l'intersubjectivité. J'oppose ainsi la bisoïté bantu africaine à l'intersubjectivité occidentale. »

[224] ↑ Kagamé (A.), 1956, p. 37.

[225] ↑ Diagne (S.B.), 1989, p. 112.

[226] ↑ V. Wiredu (K.), 1980, p. 106. Odera Oruka partage cette appréciation ; v. Odera Oruka (H.), 1997, p. 141.

[227] ↑ L'influence du pragmatisme de Dewey qui fonde la logique sur les opérations de l'enquête pour éviter tout obscurantisme est perceptible. Dewey écrivait dans *Logique*. La théorie de l'enquête que « le fait de ne pas instituer une

logique fondée inclusivement et exclusivement sur les opérations de l'enquête a des conséquences culturelles énormes. Il encourage l'obscurantisme ; il facilite l'acceptation de croyances formées avant que les méthodes de l'enquête n'aient atteint leur état présent ; et il tend à reléguer les méthodes scientifiques (c'est-à-dire compétentes) de l'enquête dans un domaine technique spécialisé », cité par Deledalle (G.), « DEWEY John », *Encyclopédie Philosophique Universelle*, volume III : « *Les Œuvres philosophiques* », tome 2, Paris, PUF, 1992, p. 2364.

[228] ↑ V. Wiredu (K.), 1980, p. 172 : « il est préférable de préparer la voie à ces études [domaines religieux, moral et social de la philosophie] par les exercices disciplinant l'esprit qu'offrent les sujets en comparaison sans émotion de la logique et de l'épistémologie. » Niang, préfaçant l'ouvrage pédagogique de Diagne consacré à la logique, écrit également que la logique moderne ou logique mathématique « longtemps confisquée par la Philosophie, est ainsi devenue une branche maîtresse des mathématiques et, naturellement, un outil culturel indispensable à tout système cohérent d'éducation et de formation des hommes » (Diagne (S.B.), 1991 : préface, p. II).

[229] ↑ Diagne (S.B.), 1991, p. 7. Voir également p. 8.

[230] ↑ Diagne (S.B.), 1991, p. 8.

[231] ↑ Diagne (S.B.), 1989, p. 60.

[232] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 101.

[233] ↑ Obanda (S.), 2002, p. 164.

III. Déplacement de la notion de philosophie africaine

Il est primordial de renoncer au paradigme racial et ethnique et à l'approche essentialisante et exclusive à travers lesquels a été abordée la philosophie africaine pour permettre une compréhension de l'idée de philosophie nationale et donc de la philosophie africaine, qui soit non pas « nationalitaire » mais ouverte et dynamique. C'est là le seul moyen d'éviter l'écueil du sujet collectif et la dérive de la racialisation, de la biologisation de la pensée et du culturel. Il importe de ne plus enfermer les discours philosophiques dans des cadres bien délimités, de penser autrement l'idée de philosophie nationale et de comprendre comment une philosophie peut s'insérer dans un ensemble historique, national, culturel et, en même temps, être ouverte à l'Autre. L'idée de philosophie nationale est-elle compatible avec celle de rencontre ? Comment une philosophie nationale peut-elle ne pas être nationalitaire et accepter en son sein le différent ? Ne pas être programmatique mais libre création et invention de soi ? Et comment construire une identité qui soit histoire, mouvement et rencontre, où le différent est aussi constitutif de soi ? Les notions de tradition et d'héritage doivent être pensées dans toute leur épaisseur si l'on veut comprendre comment un discours philosophique peut s'inscrire dans une histoire et une épistémè particulières sans

pour autant se différencier *radicalement* des autres. Il est alors intéressant de voir comment certains philosophes africains, afin de sortir des limites du débat sur la philosophie africaine, parviennent à l'appréhender comme une tradition philosophique qui permette de penser le *spécifiquement humain*. Comment la philosophie africaine peut-elle se construire en dépassant ce dont elle hérite et ce qui s'offre à elle, c'est-à-dire à la fois ce qui est de l'ordre des traditions africaines et ce qui relève de la tradition occidentale ? Comment peut-elle emprunter aux autres pour se créer pour devenir une terre d'accueil, le lieu où les idées et les différentes philosophies sont interrogées et re-pensées ? Lieu de réception et de diffusion des philosophies occidentales, l'Afrique pourrait alors être cette terre d'accueil qui renouvellerait la philosophie en proposant une manière autre de philosopher, en multipliant les approches et les perspectives, en donnant aux notions de rencontre et de création toute leur importance et vitalité.

Repenser les notions d'héritage et de tradition philosophique

Afin de sortir de l'ethnophilosophie, du paradigme ethnique et/ou racialisant, et de l'approche essentialisante, Souleymane Bachir Diagne propose d'« organiser » une nouvelle rencontre de l'Afrique et de l'Islam, en particulier « celle entre les

intellectuels africains dont la langue de travail philosophique est le français, l'anglais ou le portugais avec ceux qui ont travaillé en caractères arabes et qui sont aussi les héritiers d'une tradition philosophique en terre d'Islam née de la rencontre avec le monde grec ^[1] ». Reprochant aux intellectuels africains et autres spécialistes de l'Afrique de ne pas avoir pensé le contact de l'Afrique et de l'Islam dans toute sa dimension réelle, S.B. Diagne voit dans cette relation la possibilité d'échapper au paradigme ethnophilosophique ainsi qu'à tout enfermement identitaire. Il s'agit de comprendre que la langue arabe n'est pas seulement le véhicule de la religion musulmane mais qu'elle est aussi la langue philosophique née de la rencontre en terres africaines de pensées philosophiques païennes, chrétiennes, juives et musulmanes. Étant alors « dans l'ignorance de la signification *intellectuelle* (et non pas seulement religieuse ou politique) de la rencontre de l'Afrique avec la rationalité graphique de l'Islam et ce au moins depuis le onzième siècle ^[2] », les participants au débat portant sur l'existence de la philosophie africaine ont toujours pensé la philosophie dans sa dimension « professionnelle » comme étant étrangère à l'Afrique ^[3], excluant de la sorte la littérature africaine de langue arabe et/ ou en caractères arabes du champ de la philosophie africaine, oubliant qu'il existait des « intellectuels africains non europhones ^[4] ». La présence de manuscrits à Tombouctou atteste qu'une activité philosophique écrite en Afrique « ne se joue pas seulement dans le débat entre ethnophilosophie et europhilosophie. Que la logique de tradition aristotélicienne ou la métaphysique de l'être et de ses

attributs a fait l'objet d'écrits africains philosophiques autres que ceux du Ghanéen Guillaume Amo ou des penseurs éthiopiens étudiés par Claude Sumner^[5] ». S.B. Diagne appelle alors à penser cette rencontre du monde musulman arabe et de l'Afrique pour enrichir la philosophie africaine en lui attribuant une dimension nouvelle mais aussi pour penser l'Islam comme intégrant l'identité africaine et corrélativement pour comprendre l'Afrique comme constitutive de l'identité musulmane.

L'idée d'un Islam noir trouve son origine dans la politique des « races » et anti-musulmane de la colonisation française^[6]. La désignation d'une spécificité d'un Islam africain permettait au colonisateur d'isoler l'Afrique subsaharienne du reste du monde musulman, de la dé-politiser et en même temps de la dé-islamiser. Ainsi dans le sillage de l'édification des sciences coloniales se dessine une cartographie particulière du continent africain : sous couvert de géographie (Afrique du Nord et Afrique subsaharienne) sont dessinées des zones spécifiques dont le réel critérium trouve son origine dans une politique des « races » qui ne dit pas son nom. Au nord, une population appréhendée comme arabe et musulmane, au sud du Sahara, une population noire que l'approche coloniale pense comme *radicalement autre*. La notion d'un Islam noir, construction coloniale et anthropologique, répond à des impératifs politiques de domination et de contrôle des populations^[7]. S.B. Diagne rappelle que le *Précis de la politique musulmane* d'Arnaud, désigné comme spécialiste de l'Islam par et au service du Gouverneur général Roume, devait « fournir des indications

pour l'administration d'un territoire africain subsaharien islamisé ^[8] ». La lutte contre l'Islam que mène le colonisateur français se traduit par la volonté de soustraire les populations africaines à son influence, en pratiquant, à un certain niveau, une politique de discrimination et d'administration directe. Il ne saurait être question de reconnaître aux chefs africains musulmans une quelconque autorité. Ainsi le jeu de désignation des chefs dits « traditionnels » par l'administration coloniale se conforme-t-il au souhait de retirer tout pouvoir aux mains des chefs musulmans pour le redistribuer dans une certaine mesure à des non-musulmans. Il est alors demandé à l'anthropologie de multiplier les enquêtes sur la diffusion et la réalité de l'Islam dans les sociétés africaines. Afin d'affaiblir l'Islam pensé comme une menace, un certain nombre d'ethno/anthropo-discours conseillent – ce qui sera mis en pratique par certains gouverneurs – de « revigorer le paganisme en redonnant le pouvoir aux chefs de terre, aux devins et aux maîtres des cultes au détriment des chefs de canton et des chefs de village », et de « confort[er] le fétichisme par la mise en place d'une "administration indirecte" et par l'africanisation de l'enseignement » ^[9] .

L'Islam est alors pensé comme étranger à l'Afrique. Les ethno/anthropo-discours insistent sur l'introduction de l'Islam en terres africaines par vagues successives dès le VII^e siècle pour les pays du littoral méditerranéen et l'Est africain et dès le XI^e siècle pour certains empires de l'Ouest de l'Afrique. Le but recherché est de concevoir cette religion comme étrangère à l'Afrique et d'édifier une spécificité de l'Islam dans les sociétés

africaines. Selon S.B. Diagne, il s'agit de briser le lien qui pourrait unir les pays africains aux autres pays musulmans et qui pourrait encourager un pan-islamisme qui mettrait en danger la domination coloniale. L'adjectif « noir » est attribué à l'Islam, dans la perspective de la politique des races de Gallieni et de ses successeurs, afin de laisser entendre que les Noirs ne pourraient pratiquer le même Islam que les Arabes parce qu'ils seraient profondément fétichistes et/ou animistes. Delafosse construit alors la notion d'animisme comme catégorie coloniale servant au classement des populations colonisées et y voit le fondement même des populations noires. La quête des origines est ainsi encouragée. Est alors considéré comme *réellement* africain ce qui « dans le schème intellectuel raciologique qui est celui de l'ethnologie coloniale » est perçu comme le « degré zéro du paganisme, libre de toute influence extérieure » ^[10]. Compris dans son déplacement au sud du Sahara, l'Islam, selon S.B. Diagne, est appréhendé par les discours coloniaux comme une manière autre de vivre le paganisme ^[11] et aboutit de la sorte à une modification-construction de religions ethniques (religion bambara, par exemple) et d'un nouveau paganisme que Jean-Loup Amselle qualifie de « blanc ^[12] », mêlant confusément Islam et paganisme en refusant de « voir dans le paganisme, en bien des cas, un produit déterminé en dernière instance par l'Islam ^[13] ». La démarche coloniale qui consiste à vouloir dé-islamiser l'Afrique en établissant une spécificité de l'Islam en Afrique procède à la fois d'une compréhension « tribale » de l'Islam – laquelle est, selon S.B. Diagne, reprise et véhiculée également dans les pays arabes – et d'une pensée essentialiste

et non historique, opérant autour du paradigme d'« authenticité » et refusant l'inscription de l'Afrique dans l'histoire. De fait, elle occulte la dimension historique de l'Afrique dans la mesure où en considérant l'Islam comme étranger au continent, elle entend nier le contact que les sociétés musulmanes, arabes, et africaines entretiennent depuis plusieurs siècles.

S.B. Diagne souhaite, contre cette notion d'Islam noir, penser l'Afrique dans sa dimension historique intégrant alors l'Islam à l'identité africaine et, corrélativement, africanisant l'Islam ^[14]. Il rappelle que l'Islam en Afrique comme partout ailleurs s'est adapté aux réalités du quotidien et aux coutumes : en cela, il s'est africanisé. De fait, il nous faut comprendre que « le processus d'arabisation a été un tel succès dans certaines régions d'Afrique qu'il y a maintenant des millions d'Africains qui sont africains et arabes en même temps. [...] Certes, l'on peut aussi affirmer que les Africains ont africanisé l'Islam et que l'Islam africain n'est pas identique à l'Islam ailleurs ^[15]. » Aussi afin de penser l'africanisation de l'Islam, S.B. Diagne recourt-il à l'idée de « ré-évaluation ». Lorsque l'Islam s'applique à des coutumes culturelles, il est inévitable d'y trouver de la différence, source de richesse et d'ouverture. Il faut alors la rechercher. La notion-clef de ré-évaluation permet de comprendre comment une société interroge ses us et coutumes et intègre de nouveaux éléments. Les sociétés africaines, comme toute autre société, ne peuvent se comprendre en dehors de leur développement historique. L'identité est histoire, elle ne peut être hors du temps, du

mouvement et du changement. L'Islam présent sur le continent africain depuis une dizaine de siècles appartient pleinement à l'histoire et, donc, à l'identité africaines. En pensant l'Islam comme constitutif, en partie, de l'identité africaine et à rebours comme étant lui aussi constitué par sa composante africaine, S.B. Diagne insiste sur l'historicité et de l'Islam et de l'Afrique et adopte, face aux approches essentialistes et ethnologiques, une démarche historiciste. « L'«africanisation» de l'Islam est beaucoup plus qu'une nuance, explique-t-il. Elle est destinée à marquer la différence entre une approche ethnologique *essentialiste* et une approche *historico-anthropologique* ^[16] ». S.B. Diagne invite à une réécriture de l'histoire de l'Afrique dans une perspective « islamisée ^[17] » afin de montrer quelles ont été réellement les influences de la civilisation arabe et/ou musulmane. Il offre un exemple de ce que pourrait être cette nouvelle histoire de l'Afrique : elle pourrait dégager « la manière dont la dynastie dirigeante des Keita, qui a fondé l'empire du Mali, a reconstruit ses propres origines comme descendantes du premier muezzin de l'Islam, Bilal ben Rabah d'Abyssinie, compagnon du Prophète Mahomet ^[18] ». Il faut ainsi « défaire l'Histoire en histoires et [...] prendre toute la mesure de l'importance des rencontres ^[19] ».

Et S.B. Diagne se met à la tâche : il pense la rencontre, en terres africaines, de l'Islam et de la pensée grecque et hellénistique. Ce contact a produit non pas *une* philosophie mais *des* philosophies, païennes, chrétiennes, musulmanes et juives et a transformé l'arabe en langue philosophique soulevant des problèmes et des questions similaires à celles que se sont

posées, plusieurs siècles après, les philosophies africaines suite à et lors de leur rencontre avec les philosophies et le monde occidentaux. Pour S.B. Diagne, toute rencontre doit être ouverture ; et c'est là, ce qui, semble-t-il, caractérise la philosophie ^[20]. Et c'est cette attitude d'ouverture et de rencontre qui lui permet de chercher des philosophes africains ignorés lorsqu'il est habituellement question de « philosophie africaine » et d'intégrer ce qui est communément appelé « philosophie arabe » à la philosophie africaine. S.B. Diagne rappelle que l'introduction de l'Islam en Afrique s'est accompagnée de la diffusion de l'écriture en caractères arabes et a permis ainsi l'écriture de certaines langues africaines. Ces sociétés islamisées ont produit des philosophes et des textes philosophiques dont un certain nombre a été conservé. S.B. Diagne mentionne les travaux d'Ahmed Baba (fin du XVI^e-début du XVII^e siècle) de Tombouctou qui a écrit des essais sur l'esclavage, le mysticisme islamique et la connaissance par intuition, ou encore ceux de Khalîl Ishâq (XIV^e siècle), originaire de l'Afrique de l'Ouest et dont le livre *Mukhtasar fî 'ilm al-fiqh*, est un traité consacré à la jurisprudence de l'école malékite. La démarche de Diagne n'est pas isolée. Elle est partagée par quelques philosophes africains qui, comme Wiredu dans son ouvrage *A Companion to African Philosophy* ^[21], intègrent la philosophie dite « arabe » à la philosophie africaine. Même si cette démarche est guidée par la volonté de réintroduire l'autre dans soi et de comprendre le différent comme constitutif de l'identité afin de parer l'histoire africaine de toute son épaisseur, elle participe aussi d'une entreprise qui vise à

redonner à l'Afrique toute sa richesse et sa dignité en montrant que ce qui lui avait été dérobé, parce que démentant l'image de civilisations « primitives », a contribué à ce qui est présenté comme l'histoire et la grandeur de la civilisation occidentale. Masolo présente Origène, Tertullien, Saint Augustin et Plotin comme des philosophes africains et évoque ainsi l'apport africain à la construction de la chrétienté^[22]. Certes ces démarches intellectuelles ne sont pas sans rappeler la volonté de Cheikh Anta Diop de rétablir la vérité, mais elles tendent également à sortir la « philosophie africaine » d'une approche essentialisante et à la penser selon le paradigme de la rencontre. Dès lors, la notion même de tradition, qu'elle soit comprise comme tradition philosophique ou africaine, ne peut plus être appréhendée dans une perspective fixiste. Au contraire, il s'agit de la concevoir comme étant à la fois héritage et création.

Nombreux sont les philosophes africains qui ont dénoncé toute conception fétichiste, mystificatrice et fixiste de la tradition encourageant à la comprendre davantage comme « discontinuités au travers d'une continuation dynamique^[23] », comme projet. Selon Fabien Eboussi-Boulaga, la tradition *africaine* ne naît que dans l'opposition à l'Occident. Avant la colonisation, la tradition était celle des tribus. La compréhension de l'être-ensemble comme *africain* est une recollection qui a lieu, après l'extrême violence de la rencontre coloniale, sous la forme d'une ontologisation de cet être-ensemble. Dès lors, le vivre-ensemble ne se comprend plus en termes d'agir, de projet et de processus. Il est transformé en un

« ensemble de comportements ethniques, de caractères indélébiles, sous-jacents à ce qu'on fait », en un « folklore »^[24] disqualifié par la modernité. Ces traditions sont celles que les ethno/anthropo-discours ont sublimées et transposées dans leur langage moderne et occidental en une présentation définitive, immobile, essentialiste. Pourtant, il ne peut être ignoré que les anthropologues ne recueillent que la dernière version de la tradition et « qu'il s'agit du résultat de toutes les négociations antérieures »^[25]. Tradition et modernité sont alors comprises de manière antinomique. « En filigrane des mots "tradition" et "traditionnel", on lit encore très distinctement les vocables péjoratifs naguère courants de sauvage, païen, fétiche, barbarie, sorcellerie, etc. »^[26]

Engagés dans une entreprise de ré-évaluation des traditions africaines, les ethno/anthropo-discours africains ont mis en valeur quelques aspects de ces traditions, négligeant le problème de leur immobilisation-fixation en un certain nombre d'archétypes. En réaction, les discours philosophiques africains ont insisté, au contraire, sur une compréhension ouverte de la tradition dont la validité ne viendrait non « pas du fait qu'elle serait une valeur en soi mais plutôt qu'elle est la plage de valeurs que nous pouvons toujours re-découvrir, inventer et peupler de nos lectures (au sujet de nos origines) et de nos revendications (au sujet de notre droit à la liberté et au futur) »^[27], incitant ainsi à « discerner dans la tradition des possibilités créatrices ou recréatrices »^[28]. La tradition devient « réévaluation continue »^[29], création, projet, « prospective »^[30]. Elle est ce qui peut offrir des modèles

d'organisation sociale plus humaine, rationnelle et égalitaire. Parce qu'elle encourage aussi à « refaire toutes les règles du jeu social sur une base radicalement neuve ^[31] », la tradition est parfois perçue comme révolutionnaire, aussi paradoxal que cela puisse paraître. Ainsi n'est-elle pas « origine, mais fin toujours à venir ^[32] ». Elle est ce qui crée et ce qui se crée. Elle n'est pas donnée de manière définitive. Pensée dans son dynamisme, la tradition – qu'il soit question de ce que les ethno/anthropo-discours appellent les traditions africaines c'est-à-dire des traditions populaires ou qu'il s'agisse de la tradition philosophique – devient une création se faisant. Le recours à la tradition ne doit pas être appréhendé comme une recherche de l'originel, de l'authentique, de l'immuable, comme un retour sur soi définitif mais, au contraire, comme ce qui permet de construire le présent et le futur, de *se créer*. Il n'est plus question, comme l'encourageaient les ethno/anthropo-discours, de penser les traditions africaines comme un en-soi déterminé à l'intérieur de contours bien tracés et hermétiques. L'usage de ces traditions s'opère sous la forme d'un *détour par* et non plus d'un *retour à*. Le « détour par la métaphysique traditionnelle ne doit pas être conçu comme la phase ultime, mais comme un moment de la création philosophique actuelle [...] acquérir l'intelligence de la tradition, ce n'est pas la penser comme une réalité fixe et définitive ^[33] » mais renouer avec « la dynamique qui anime sa vivacité ^[34] ».

La réflexion philosophique africaine, enfermée dans le débat sur l'existence de la philosophie africaine où ont été opposées traditions africaines et philosophie, éprouve quelques

difficultés à concevoir aussi la philosophie comme une tradition parce que d'une part, la tradition était considérée comme quelque chose de fini à rechercher et que d'autre part, la philosophie était appréhendée, somme toute, comme une nouveauté ou tout du moins comme une activité plus ou moins récente en Afrique. Ainsi Simon Obanda écrit-il qu'il faut « avoir le courage en philosophie africaine de dire et de reconnaître qu'il n'y a pas encore une vraie tradition philosophique, parce qu'elle est une activité encore très récente ; elle est en train de se mettre sur pied ^[35] ». Conscients du caractère processuel de la philosophie africaine comme de toute tradition philosophique, les philosophes africains libérés de la tentation ethnophilosophique ont enjoint de ne pas exhumer une philosophie dite « africaine » mais de la créer certes à partir de l'héritage africain mais aussi avec l'héritage philosophique disponible dans son ensemble. Hountondji écrit alors que « la philosophie africaine, pas plus que la science africaine ou la culture africaine en général, ne saurait être derrière nous mais devant nous, dans le geste décisif par lequel nous entreprenons, aujourd'hui, de la créer. Que cette création ne se fasse pas *ex nihilo*, qu'elle enveloppe nécessairement l'héritage du moment et ne soit, de ce fait, qu'une re-crédation, personne, certes, ne songe à le nier. Mais, de là à se replier simplement vers le passé, il y a un abîme ^[36] ». Ainsi comprise la philosophie africaine apparaît-elle à la fois comme création et comme tradition dans la mesure où elle crée et se crée à partir d'un héritage. Elle n'est pas « une œuvre *déjà-faite* (*opus*

operatum), mais une modalité du signifier humain *en train de s'accomplir (modus operandum)* ^[37] ».

Mais il ne suffit pas de dire que la philosophie est création, encore faut-il savoir ce qu'elle crée. Quel est l'objet qui la détermine en propre ? C'est sur cette question qui ne saurait attendre de réponse unique et univoque ^[38] que les philosophes africains s'essouffent (se perdent ?). Afin d'intégrer les pensées traditionnelles à la philosophie africaine – ce qui est assurément une manière, inconsciente ou non, de donner à la philosophie africaine sa tradition et donc de la penser elle-même comme une tradition – le discours philosophique a été défini comme discours rationnel et logique. Odera Oruka constate que le débat sur l'existence de la philosophie africaine s'est concentré à démontrer soit que l'Afrique traditionnelle usait de la raison et de la logique tout comme l'Occident soit qu'elle possédait une logique et une raison qui lui étaient propres. Si certains philosophes comme Odera Oruka ou Bidima appellent à dépasser cette controverse, ils lui reconnaissent néanmoins son importance et sa richesse. De fait, le débat sur la philosophie africaine n'a pas été sans conséquences fructueuses pour le développement de la pensée africaine. Et, bien au-delà des frontières de la philosophie africaine, il a fourni certains outils théoriques qui ont été pensés et déplacés dans des lieux autres. En décentrant la pensée philosophique qui se refusait à se reconnaître hors des limites occidentales, les philosophes africains ont été amenés à réfléchir à ce qu'était la philosophie ; ce que, étrangement, peu de philosophes emmenés par les exigences universitaires, font. Cette réflexion n'a pas seulement

été formelle, c'est-à-dire qu'elle ne s'est pas seulement intéressée aux *formes* du discours philosophiques, mais elle a cherché à dépasser les limites académiques occidentales pour chercher d'autres manières de concevoir la philosophie. Dans cette perspective, les joutes entre partisans d'une conception rigoureuse et restreinte de la philosophie et défenseurs de la double acception de la philosophie ont permis, notamment grâce à la réflexion de Hountondji mais aussi de Towa et d'Eboussi-Boulaga, de forger le concept d'ethnophilosophie. Créé dans un contexte africain particulier (revendication de reconnaissance, d'humanité et défense de la dignité de l'homme noir), ce concept dépendait des conditions historiques et sociopolitiques d'une époque et répondait à des attentes et des exigences propres qui l'ont déterminé à rebours. Toutefois, parce que ces philosophes ne voulaient pas s'enfermer dans le « ghetto africaniste », parce que leurs préoccupations étaient profondément *humaines*, voire humanistes, leurs discours ont fait écho et ont pu intéresser au-delà des frontières africaines. Des non-Africains ont pu et peuvent toujours se reconnaître dans leur combat et leur questionnement. Parce que la situation africaine, bien que particulière, n'est pas unique, isolée, parce que l'Occident impérialiste a adopté une même attitude face aux sociétés autres qu'il découvre et exploite, la réflexion des philosophes africains fait sens hors de ses limites. C'est ainsi que la philosophie africaine, qui a déplacé et décentré la philosophie occidentale, peut, et a été, à son tour déplacée et décentrée. Le concept d'ethnophilosophie peut tout à fait être décontextualisé pour être re-pensé et appliqué à des réalités

autres, amérindiennes, asiatiques et... occidentales. Ceci obligerait à ne plus restreindre la philosophie aux seules *formes académiques*, à chercher à penser ce que peut être la philosophie hors de l'institution universitaire mais aussi à concevoir l'apport des ethno/anthropo-discours à la pensée philosophique. Une telle approche offre alors de nouvelles perspectives à la philosophie et à l'étude des traditions de pensée, de sagesse, de méditation, d'éthique... que les différentes cultures ont développées. Contre le scientisme philosophique, re-penser le concept de philosophie à travers celui d'ethnophilosophie permet d'élargir le champ de la réflexion. C'est ce qu'ont compris quelques spécialistes de la Chine et certains philosophes chinois. De fait, Joël Thoraval explique que certains intellectuels chinois se sont intéressés à la « mise en philosophèmes systématiques de discours non philosophiques (mythes, spéculations religieuses, traités de sagesse, etc.) ». Constatant le caractère pluri-ethnique de la Chine, les autorités ont raisonné de la manière suivante : « 1 – Il est entendu que les Han ont une philosophie, ancienne et prestigieuse ; 2 – mais les autres nationalités ont également leur culture propre, et doivent jouir d'un traitement égal dans le domaine culturel ; 3 – il faut donc reconnaître chez les minorités nationales l'existence d'une philosophie, sous peine de mettre en cause le principe de l'«égalité des nationalités». De là l'existence d'un milieu professionnel spécialisé, adonné à l'étude de la «philosophie des nationalités» ^[39] . » Elles ont ainsi encouragé l'apparition d'ethnophilosophes chinois. Et afin de comprendre ce phénomène, Thoraval recourt à l'expérience de

la philosophie africaine citant Gyekye ^[40] . La reprise du concept d'ethnophilosophie dans le contexte chinois atteste, si besoin était, de l'universalité de la pensée africaine.

Outre le développement de cette réflexion sur l'ethnophilosophie, pour s'enrichir et multiplier les pistes de recherche, pour ne pas se limiter à cette seule question et se scléroser, la philosophie africaine cherche aussi à être professionnelle et création-élucidation conceptuelle. Comprise dans son universalité, la tradition philosophique serait celle de la création ou de l'élucidation de concepts, d'idées, de questions existentielles... Dans sa particularité, toute tradition philosophique serait la tradition de création-élucidation de concepts particuliers, répondant à des interrogations et à des problématiques spécifiques parce que trouvant leur inspiration et leur lieu d'ancrage dans des territoires singuliers ^[41] . Comprendre la philosophie ainsi permet aussi aux philosophes africains de se déplacer vers des plans autres afin de créer de nouveaux concepts proposant une meilleure saisie ou tout du moins une nouvelle saisie de la réalité africaine et peut-être une évocation de l'épistémè occidentale. Alors qu'un nombre certain de philosophes africains annoncent vouloir sortir de l'épistémè occidentale, très peu examinent avec minutie les notions d'héritage et de tradition philosophiques – notions qui auraient pu servir une réflexion sur ce que doit ou peut être une philosophie de type national et en particulier sur la compréhension de ce que pourrait recouvrir l'expression de « philosophie africaine ».

Odera Oruka, dans sa tentative de définition de la philosophie africaine, s'est approché de cette question mais ne l'a qu'effleurée. À partir de l'idée d'une « philosophie grecque », il suppose que pour qu'une philosophie se constitue en philosophie nationale, outre la nationalité des philosophes, il faut quelque chose qui s'apparente à un *type* de solution apporté aux problèmes philosophiques c'est-à-dire quelque chose de l'ordre d'une tradition philosophique ou tout du moins d'une généralisation d'une méthode qui a fait plus ou moins école ^[42]. Alors qu'il recourt à cette idée à diverses reprises ^[43], Odera Oruka ne définit à aucun moment ce que peut être un « type » de philosophie. Il ne consacre pas non plus de réflexion spécifique à l'idée de tradition et d'héritage philosophiques. Aussi est-il amené à définir la philosophie africaine comme i) toute œuvre produite par un philosophe africain, quel que soit le sujet qu'il aborde, ou comme ii) tout travail qui traite d'un problème spécifique africain et qui est formulé par un penseur africain ou qui est impliqué dans la culture et la vie intellectuelle africaines ^[44]. Ces deux propositions, en dépit de la fin de la seconde, induisent une compréhension nationalitaire de la philosophie africaine et ne développent pas suffisamment l'idée de tradition philosophique, ce qui pourrait être fait *via* la fin de la seconde proposition qui invite à réfléchir sur l'idée de problèmes spécifiques africains. La possible compréhension de la philosophie nationale comme renvoyant aux notions de « type », de « genre » ou de « style » philosophique ne sera pas développée par Odera Oruka. Il évite alors de justesse une définition exclusive de la philosophie

africaine ^[45] en permettant à un penseur non africain d'être intégré dans le champ de la philosophie africaine ; ce que n'autorise pas Hountondji ^[46]. En revanche, hantés par la définition-constitution de leurs discours en philosophie de type national, c'est-à-dire en philosophie africaine, les philosophes africains semblent ne pas pouvoir envisager qu'un philosophe africain puisse ne pas relever du champ de la philosophie africaine. Est-ce qu'une nationalité africaine – sénégalaise, ivoirienne, camerounaise, ghanéenne, kenyane... – suffit à justifier l'insertion d'un philosophe, formé dans une université africaine calquée sur les modèles des facultés des ex-métropoles, et/ou dans une université occidentale ou grande institution élitiste (École normale supérieure de la rue d'Ulm, par exemple...), et se consacrant à l'étude et à la traduction de l'algèbre de Boole, dans la philosophie africaine ? En quoi ce philosophe relève-t-il de la philosophie africaine ? Il n'est pas de notre propos d'exclure les philosophes africains de la philosophie africaine sous prétexte qu'ils se préoccupent de problématiques ou d'œuvres philosophiques occidentales. Mais il s'agit de déterminer en quoi un philosophe formé dans l'excellence de la tradition philosophique occidentale et travaillant sur Boole fait œuvre de philosophie africaine. Il nous importe d'éviter toute exclusion et ségrégation. Aucun domaine philosophique ne saurait être réservé à certains philosophes du fait de leur inscription dans une tradition philosophique particulière ou dans une culture spécifique. Dès lors, il est nécessaire de s'appuyer non pas tant sur les notions d'appartenance nationale, continentale, ou culturelle, et encore

moins raciale, que sur le paradigme de rencontre afin de proposer une conception de l'idée de philosophie nationale qui soit ouverte et dynamique. Si toutefois le maintien d'un tel paradigme est nécessaire et peut faire sens en dehors de toute dérive nationalitaire – ce qui reste encore à démontrer – l'idée de philosophie nationale doit alors s'appuyer sur une compréhension de toute tradition, philosophique ou culturelle, qui ne soit pas seulement « processus [...] de séparation à part des autres et d'identification à soi » mais qui soit aussi « reconnaissance »^[47] et rencontre de ce qui n'est pas soi. La tradition philosophique ainsi appréhendée pourrait être synonyme de style compris non pas seulement comme renvoyant à une manière propre d'exister et de composer son réel et son vécu mais peut-être et même surtout saisi dans son registre musical. Telle une mélodie, la philosophie serait cette fusion-coexistence des différences – des notes – qui permettrait, dans le même temps, à chacune des hétérogénéités qui la composent de perdurer comme telles. Le style est à la fois le rythme original et personnel, l'élégance du mouvement, la recherche de l'harmonie ou au contraire la volonté farouche de fragmenter la cohérence, de la déstabiliser, et l'esthétique de la discordance ou la combinaison régulière et sans aspérité des disparités... Le style, c'est aussi la fidélité à l'esprit et non à la lettre, c'est cette attitude qui autorise l'intégration de l'autre dans sa propre construction sans pour autant se sentir étranger à soi-même.

Or, la tradition comme fidélité à l'esprit et non comme répétition à l'identique est défendue par Muhammad Iqbal,

philosophe pakistanais, à qui précisément Souleymane Bachir Diagne consacre un ouvrage ^[48]. C'est cette ouverture de la tradition qui lui permet de renouveler la lecture du Coran à la lumière des philosophies de Leibniz, de Kant, de Nietzsche et surtout de Bergson pour construire une philosophie de l'individu et de l'action qui soit « pensée du sujet autonome devant s'inventer soi-même dans et par l'action de transformation d'un monde ouvert, toujours émergent » car « la pensée religieuse de l'Islam [...] a de nouveau, aujourd'hui, besoin de procéder à une véritable "reconstruction" de soi comme philosophie de l'individu autonome et de l'action dans un monde ouvert, à faire ^[49] ». Il est alors fondamental d'interroger l'Islam dans sa modernité, c'est-à-dire dans sa possibilité et sa pertinence à répondre aux situations nouvelles. Dans cette perspective, rester dans la tradition de l'Islam ne signifie pas imiter et s'enfermer dans le conformisme ^[50] mais « inventer dans la *fidélité* mais également dans le *mouvement*, les solutions à apporter à ses propres problèmes ^[51] ».

La fidélité est dans le mouvement qui est « esprit d'inquiétude » et de « réforme » ^[52]. L'intérêt accordé au mouvement et à l'ouverture par S.B. Diagne l'amène à sortir des identités figées et à ré-introduire l'histoire, les histoires, dans l'Afrique et dans l'Islam afin d'échapper à toute forme d'intégrisme. Dans cette perspective, l'œuvre d'Iqbal revêt une importance toute particulière en ce qu'elle s'inscrit dans la dynamique des penseurs de la réforme de l'Islam du XIX^e siècle, des nouveaux philosophes dits modernistes, qui cherchent et revendiquent la « possibilité, toujours à actualiser, de la pensée inquiète et

questionnante, ouverte ^[53] » dans l'Islam. Il s'agit, pour Diagne comme pour Iqbal, de « trouver comment [...] être vraiment fidèle [aux sources] dans une situation historique inédite ^[54] » et de comprendre « ce que pour le temps présent signifie une claire intelligence de ce que dit la religion ^[55] ». Pour Diagne, penser la modernité de l'Islam, c'est, comme le fait Iqbal lire l'Islam « en inscrivant sa réflexion dans la philosophie moderne et contemporaine de Descartes à Bergson, et en l'affrontant aux révolutions scientifiques – relativité, mécanique quantique... – qui ont bouleversé les catégories de temps, d'espace, de causalité ^[56] ».

Ainsi apparaîtrait-il que pensée de manière dynamique, la tradition – qu'il s'agisse de celle des sociétés africaines, de l'Islam ou de la philosophie – est à la fois création et héritage mais ce dernier doit être saisi comme une sorte de rencontre de soi, ici et maintenant, avec un passé, vécu et construit par d'autres auxquels je me sens lié par une certaine filiation. La rencontre est ainsi dialogue avec l'autre. Je dois discuter avec lui, avec ce qu'il m'offre et me présente pour déterminer si je reconnais ou non cette filiation et si j'accepte ou non cet héritage. Le temps de la tradition est coexistence, durée, strates. Seule la compréhension de la tradition comme faite de rencontres et donc comme ouverture et fragmentation permet la compréhension de la philosophie comme création. La tradition n'est donc pas donnée. Elle se propose et est à construire avec l'autre.

Redonner aux notions d'héritage et de rencontre toute leur dimension et leur épaisseur, c'est ne plus lire l'histoire de la philosophie africaine selon un avant et un après, mais comprendre le temps dans sa dimension stratigraphique, c'est-à-dire en superposant l'avant et l'après dans une coexistence qui n'est pas succession et qui permet de concevoir la filiation des philosophes africains de manière non linéaire et unidimensionnelle. Mais c'est aussi accepter l'idée que le philosophe puisse puiser des éléments de réflexion ailleurs, hors de ce qui lui est transmis directement. La filiation n'est pas nécessairement verticale. Elle peut être diagonale. Il est alors permis à tout philosophe de puiser chez l'autre ce qui l'intéresse sans qu'il soit crié à la trahison, de se reconnaître une filiation qui lui est extérieure afin de produire une pensée qui permette au mieux de répondre aux exigences de l'époque, à ses besoins et contraintes. C'est s'opposer à l'exclusion et à l'idée de pureté et c'est aussi renoncer à l'idée de pensée originelle. Toute pensée est certes mémoire et s'enracine dans un passé fait de traditions, de savoir et de sagesse acquis, mais elle doit s'ouvrir à l'humanité et ne plus se rattacher uniquement à une communauté particulière. Il s'agit de « ne pas concevoir la tradition africaine comme un “ayant-été-accompli-à-absolutiser” » mais comme un « laboratoire d'expériences dans lequel le “non-encore” cherche à se frayer une voie vers son explicitation/accomplissement » ^[57] .

C'est ainsi que contre toute tentative de réification de la tradition, Bidima la pense dans son mouvement, et non comme ce qui serait donné une fois pour toutes et dont on ne pourrait

s'échapper mais comme ce qui se construit et se crée, comme ce que l'on transforme et élabore ^[58]. La tradition devient une forme du déplacement. Bien comprise, elle n'est pas « *la répétition* mais *la transmission, le transfert et la trans-duction* ; en somme, la tradition implique le mouvement de traversée *de... à...* La tradition est souvent une *traduction* dans l'aujourd'hui de ce qui s'est toujours fait *in illo tempore* ^[59] ». Transit, passage, et transition, la tradition est aussi rupture et invention. Contre la clôture et le repli, elle signifie rencontre et création, multiplicités fragmentaires et ouverture qui consisterait en une « démarche discontinuiste, dans laquelle "l'ayant-été" à l'intérieur duquel nous enfermons nos traditions se déchirerait comme un "ayant-été-non-réalisé" ^[60] », car elle nous libérerait des chaînes du passé et nierait toute forme de déterminisme. Elle ouvrirait les portes au possible et à la création pleine et entière. Elle offrirait ainsi la possibilité de se défaire et de nier ce qui, dans le passé et dans le présent, ne saurait correspondre à nos attentes, à nos besoins, à nos envies. Elle permettrait de concevoir d'autres présents et, pourquoi pas, de nous aider à les réaliser en opérant un choix dans ce qui s'offre à nous.

Si Wiredu insiste pour conserver les traditions africaines au sein de la philosophie africaine, il prône néanmoins un usage critique et méfiant de ces mêmes traditions. Selon lui, le philosophe africain doit chercher à dévoiler la philosophie africaine traditionnelle en la clarifiant et en la reconstruisant, c'est-à-dire en distinguant ce qui, en elle, est toujours vivant ou mérite d'être réanimé ^[61]. La notion de « mérite » est

fondamentale dans ce recours à la tradition – qui est davantage un *détour par* qu'un *retour à* –, car tout n'est pas à prendre dans la tradition. Un choix éclairé, en fonction de la situation actuelle de la réalité africaine, est conseillé sinon exigé face à toute tentation de « traditionalisme » c'est-à-dire de « valorisation exclusive d'un schéma simplifié, superficiel et imaginaire de la tradition culturelle » ^[62]. Wiredu partage cette pratique et cette sélection de la tradition avec d'autres philosophes africains comme Eboussi-Boulaga et Hountondji. Le philosophe camerounais conseille de « valoriser les traditions pour autant qu'elles permettent une critique constructive, qu'elles procurent des modèles en vue de pratiques émancipatrices ^[63] ». Quant au Béninois, il nous invite à comprendre que « la tradition africaine n'est pas univoque, pas plus que celle de n'importe quel autre continent, qu'une tradition culturelle est toujours un héritage complexe, contradictoire, plurivoque, un système ouvert de choix multiples qu'il appartient à la génération présente d'actualiser partiellement, en valorisant tel choix plutôt que tel autre et en sacrifiant nécessairement tous les autres choix possibles ». Ce choix est « l'objet d'une lutte présente, d'un débat sans cesse rebondissant » ^[64]. Wiredu propose une compréhension pragmatique de la tradition. Le recours aveugle aux traditions n'est pas adéquat pour agir dans les sociétés contemporaines ; au contraire, il se révèle même souvent « contre-productif ^[65] » car il relève d'un anachronisme qui consiste à maintenir vivant ce qui convenait dans des temps passés, à apposer à des problèmes contemporains des solutions traditionnelles qui

correspondaient alors à des situations autres. Adotevi s'interroge également : « Même les plus pures traditions, celles que nous affirmons être telles, quel rapport ont-elles à la réalité d'aujourd'hui ? Sont-elles douées de l'existence qui était la leur dans l'ancienne Afrique ? Jouent-elles encore le rôle qu'elles doivent jouer dans une Afrique exaspérée par la juxtaposition de deux cultures ? Où ne sont-elles plus que le lieu dérisoire de pensée recroquevillée sur un fond de pratiques résignées ? Enfin, de quelle marge disposons-nous dans le choix entre l'Afrique d'hier et celle d'aujourd'hui ^[66] ? »

L'inscription d'une société dans l'histoire suppose qu'elle effectue des choix dans ce que le passé lui offre afin d'inventer un présent et un futur. C'est « au point nodal de croisement contradictoire entre l'horizon génétique du passé et l'horizon utopique du futur que se joue le problème de la création en Afrique ^[67] », le problème de *toute* création, de toute invention du présent. Ainsi se créent et se développent les traditions ; elles ne sont rien d'autre qu'invention, création et choix. « L'expression "l'invention de la tradition" est un pléonasm ^[68] ». Et pour qu'elles puissent s'exprimer en tant que telles, elles doivent nécessairement passer par l'autre et le dépasser. Rencontrer l'autre ne signifie pas nécessairement l'intégrer. La rencontre peut aussi provoquer le rejet. Dans tous les cas, elle mène au dépassement à la fois de soi et de l'autre. Elle ne peut laisser indifférent et l'on ne peut en sortir intact. Expérience paradoxale, nous nous abîmons en l'autre tout comme nous nous y enrichissons. Aussi la décolonisation conceptuelle à laquelle invite Wiredu s'accompagne-t-elle d'une

reconstruction, celle d'une nouvelle tradition philosophique africaine. Cet acte reconstitutif est une double opération qui consiste à interroger de manière critique les traditions africaines mais aussi les philosophies occidentales. Il s'agit de construire une tradition philosophique africaine moderne qui permette de penser la philosophie africaine de manière pratique, de l'insérer dans la contemporanéité africaine caractérisée par un double héritage, traditionnel africain et colonial européen, par un dualisme de valeurs et de concepts, par une « schizophrénie éthique ^[69] ». La tradition philosophique moderne africaine serait une synthèse de deux types de philosophie africaine, la philosophie traditionnelle et la philosophie au sens occidental. Il semble absolument nécessaire à Wiredu que la philosophie africaine moderne s'enracine dans la tradition africaine autant qu'elle s'adapte aux situations contemporaines et pour ce faire, elle ne doit ni ne peut ignorer les philosophies occidentales. Le philosophe africain ne peut négliger les apports des traditions philosophiques étrangères présentes en Afrique – conséquence de la rencontre coloniale – car non seulement elles peuvent se révéler bénéfiques mais aussi, explique-t-il, parce que le philosophe africain ne possède pas de tradition philosophique africaine faute d'écriture. « Le philosophe africain n'a pas d'autre choix que de mener ses enquêtes philosophiques en relation avec les écrits philosophiques des autres peuples, car ses propres ancêtres ne lui ont laissé aucun héritage d'écrits philosophiques. Il doit, par nécessité, étudier les philosophies écrites des autres terres parce qu'il serait extrêmement peu

judicieux pour lui d'essayer de philosopher dans une situation auto-imposée d'isolement de tous les courants modernes de pensée ^[70]. »

L'absence de traces écrites a effacé un héritage philosophique africain. Les catégories ne doivent cependant pas être utilisées sans examen critique, sans que ne soit interrogée leur validité. Il s'agit, en fait, de composer avec la philosophie occidentale pour la distancer. Hountondji, dès 1977, appelait à une telle entreprise qui suppose que les philosophes africains s'inscrivent dans la tradition philosophique occidentale pour la dépasser. Ainsi écrivait-il que : « Ce n'est pas en contournant la tradition philosophique existante que nous élaborerons une philosophie africaine authentique, une philosophie qui soit vraiment une philosophie, et qui soit, aussi, vraiment africaine (c'est en ce sens, bien entendu, que j'emploie le qualificatif "authentique"). Ce n'est pas en contournant et encore moins en ignorant l'héritage philosophique international que nous philosopherons vraiment, c'est au contraire en l'assimilant pour mieux le dépasser ^[71]. » C'est à ces seules conditions que la philosophie africaine sera « liberté créatrice, contribution à l'enrichissement de la tradition africaine elle-même, comme système ouvert de choix multiples ^[72] ». La double appartenance des philosophes africains, autant à la tradition occidentale – du fait de leur formation – qu'à la tradition africaine, fait de la philosophie africaine une philosophie comparative qui dénoue ^[73] et éclaire ce qui est emmêlé et qui dans les réalités complexes dégage les différents éléments qui les composent et les analysent. De fait, cette philosophie doit

gérer à la fois les problèmes hérités de la « philosophie traditionnelle » africaine et ceux qui ne tirent pas leur origine de l'Afrique. La nouvelle tradition philosophique africaine doit donc lier héritage et rencontre, filiation et introduction d'éléments nouveaux, autres. Elle ne pourra se construire qu'en extrayant de manière critique ce qui, dans chaque philosophie, dans chaque tradition, peut être utile à la création conceptuelle de chaque philosophe africain, qu'en dépassant à la fois ce que proposent la tradition et la philosophie occidentales, c'est-à-dire qu'en dépassant les traditions philosophiques occidentales et africaines. Il semblerait donc que la philosophie africaine « ne pourrait devenir une entreprise durable que si les philosophes africains intègrent les conditions suivantes : — le dépassement du discours et de la méthode ethnophilosophique ; — la création d'un espace de dialogue entre les intellectuels africains ; — la prise de conscience de la culture de l'écriture comme soubassement de toute science ; — la libération politique de la parole dans les pays africains [...] Alors seulement pourrait naître et se développer une véritable tradition philosophique africaine. [...] Il n'y aura pas "la" philosophie africaine, mais plutôt des philosophies africaines, c'est-à-dire une philosophie africaine une et multiple ^[74] ». Une philosophie qui se crée au fur et à mesure qu'elle construit sa propre tradition comme transmission, création et institution, qu'elle digère ses héritages et ses rencontres et qu'elle se transforme peu à peu en terre d'accueil, déplaçant alors l'idée même de « philosophie africaine ».

... pour penser la philosophie africaine comme mouvement et lieu de rencontre

À la lecture de l'œuvre de Cavell, qui refuse l'identification de la philosophie américaine à la philosophie analytique et qui recherche les héritages de la philosophie européenne dans la pensée américaine, Marc Crépon décèle « un réel déplacement de l'idée de philosophie nationale. Loin d'impliquer le repli sur un caractère ou un esprit particuliers, elle serait la condition nécessaire à une réflexion sur la diffusion de la philosophie à travers les langues et les cultures. On parlerait de philosophie française, moins pour rendre compte d'un exercice tributaire de la tradition et de l'esprit français que pour pouvoir interroger ce que deviennent la philosophie allemande, la philosophie anglaise ou la philosophie italienne dans un espace autre que celui des cultures et des langues européennes auxquelles elles sont rattachées – sans que ce rattachement implique nécessairement appartenance. [...] Les “signes nationaux” propres à telle ou telle philosophie ne seraient pas des marques d'allégeance à une culture ou de repli sur une identité, mais les vecteurs du transfert, les conditions d'un passage entre un point de départ et un point d'arrivée ^[75] ». Dans une telle perspective, la philosophie nationale n'est plus considérée comme un espace clos, mais comme une terre d'accueil. Toutefois, cela ne peut se faire que si la dite

philosophie se considère comme telle et est reconnue comme telle, c'est-à-dire si elle s'appréhende comme une philosophie nationale ou continentale, américaine ou africaine, et est reconnue en tant que telle par les autres. Cela suppose que la philosophie africaine ne soit plus à douter de son existence, mais s'affirme et soit reconnue comme telle, afin qu'elle puisse être non plus un lieu clos mais un plan de rencontres. Puisque les philosophies africaines utilisent souvent la même langue que les philosophies occidentales auxquelles elles recourent ou qu'elles interrogent, la relation culture-langue-philosophie ne peut plus être celle que concevaient les philosophes européens des XVIII^e et XIX^e siècles européens ^[76]. Dans une telle perspective, la problématique n'est pas tant celle de « la diffusion de la philosophie à travers les langues et les cultures » que celle de l'utilisation d'une philosophie dans un contexte autre que celui de sa production et répondant à des attentes différentes. Ainsi la philosophie africaine pourrait-elle être le moyen d'observer et de tester ce que deviennent les philosophies de pays dominants dans des pays dominés et/ ou comment sont utilisées des philosophies produites dans un contexte particulier, dans une société spécifique avec ses organisations sociales, ses clivages sociaux et politiques propres par des philosophes vivant dans des sociétés qui ont été et sont encore parfois avilies, exploitées, surexploitées, endettées, appauvries, dépouillées et qui connaissent ou ont connu récemment des événements tragiques (conflits armés, génocide, dictature, famine, terrorisme...) et font preuve d'efforts de (re)construction et de constitution de soi dans des situations

post- et néocoloniales. La philosophie africaine devient un détour, le moment où d'autres philosophies sont déviées de leur trajectoire initiale afin de les renouveler. Elle se multiplie et se fragmente de la sorte. Elle se *kaléidoscope*. Effets de miroirs inépuisables, les philosophies occidentales et africaines se renvoient les unes aux autres. Ainsi peut-on « lire l'Afrique par l'intermédiaire de Foucault », mais, de manière inverse et semblable, il est tout aussi éclairé de « lire Foucault par l'intermédiaire de Mudimbe ^[77] ». Les philosophies africaines opèrent sans cesse des déterritorialisations et reterritorialisations de philosophies et de concepts qui leur sont étrangers.

La philosophie africaine, en opérant un détour par et un renouvellement des philosophies autres qu'elle convoque, se construit comme rencontre. En témoigne la philosophie de Souleymane Bachir Diagne. Philosophe sénégalais, formé dans l'excellence de la tradition française (rue d'Ulm, agrégé de philosophie), enseignant dans des universités africaines (Cheikh Anta Diop à Dakar) et américaines (Northwestern University à Chicago puis Columbia à New York), se consacrant à l'étude de l'algèbre de Boole, de la logique, S.B. Diagne interroge également l'Islam non pas selon un schéma dichotomique réducteur (Islam/chrétienté ; monde islamique/occidental...) mais dans ses multiples rencontres, africaines, arabes et indo-pakistanaïses. Consacrant un ouvrage à Iqbal dont la philosophie représente une « rencontre spirituelle entre le monde islamique et la pensée européenne ^[78] » sur le territoire indien, S.B. Diagne offre le

spectacle d'une lecture philosophique en cascade. Le philosophe sénégalais lit Iqbal qui étudie le Coran notamment à travers les travaux de Bergson, de Bataille, de Foucault, de Berger qui lui-même propose une lecture de Lavelle, etc. La présentation de la philosophie iqbalienne de la personnalité, du temps et de l'action par Diagne se conduit sous l'éclairage de la philosophie de Gaston Berger. Philosophe de la rencontre, S.B. Diagne s'attache à mettre en lumière les multiples influences de la philosophie iqbalienne, notamment celles de Spinoza, de Leibniz, de Ghazâli, de Goethe, de Kant, de Rûmi, de Teilhard de Chardin ^[79] ... Il nous apprend que la figure de Nietzsche est très présente dans l'œuvre d'Iqbal et « y constitue un thème poétique plus qu'elle ne représente une philosophie qui serait évoquée et éventuellement discutée pour elle-même ^[80] » même si Iqbal est davantage proche de l'homme parfait de la tradition soufie que du surhomme nietzschéen. La principale source d'inspiration d'Iqbal reste la tradition soufie, même s'il s'en dégage quelquefois. L'influence de Bergson est incontestable et circonscrite dans certaines limites ^[81]. Diagne préfère lire la conception iqbalienne du temps, selon la prospective bergérienne et non selon la durée bergsonienne dans la mesure où Iqbal s'est dissocié de celle-ci en ré-introduisant la téléologie. La philosophie de S.B. Diagne est celle d'une pensée africaine qui est allée à la rencontre de la philosophie occidentale mais pas seulement. L'étude de l'œuvre d'Iqbal lui permet de sortir de la dichotomie Afrique/Occident dans laquelle la majorité des philosophies africaines s'enferment et de penser la rencontre en la pratiquant de la manière la plus ouverte possible.

Cette préoccupation de la rencontre et du mouvement est également fort présente dans le travail de Bidima. Sa présentation de la philosophie africaine cherche avant tout à penser la *médiation* et invite à lire d'une manière nouvelle les philosophies occidentales dans leur voyage africain ^[82]. Il n'est plus question de se tourner vers les origines mais, au contraire, d'interroger l'horizon de la réception en envisageant la philosophie de type national, comme dialogue, en appréhendant la philosophie africaine non « comme état (*stasis*), mais comme procès, acte » c'est-à-dire qu'il ne saurait être question de sa définition mais au contraire de « son *procès de profération* ^[83] ». Cette lecture de la philosophie privilégie le multiple au détriment de l'un et insiste sur la prolifération des perspectives. L'ouvrage *La Philosophie négro-africaine* est alors l'occasion pour Bidima d'offrir une vision panoramique de la philosophie africaine qui montre comment à chaque fois les thématiques développées par les philosophes africains sont, d'une certaine manière, l'occasion de détourner les philosophies occidentales. Ainsi présente-t-il les usages africains des philosophies de Marx, d'Aristote, de Hegel ou encore de la Théorie Critique.

Il analyse, par exemple, « la réception politique de Marx et la critique des philosophes, de l'universalité du marxisme et de son applicabilité, de la question des classes et le point de vue des philosophes sud-africains ^[84] » afin de montrer en quoi et comment la lecture africaine du marxisme a mis en relief un certain européocentrisme du marxisme en contradiction avec sa prétention à l'universalité ; ce qui pose le problème de son

applicabilité en Afrique et a donné lieu aux notions de socialisme africain, d'*ujamaa*, et de consciencisme. Bidima établit que l'essentiel des lectures africaines de Marx ont ignoré les catégories économiques (valeur, plus-value, argent, marchandise, profit...) et n'ont donc pas permis de penser la condition même du philosophe africain comme philosophe-salarié ni de la transformation du concept en marchandise. La lecture africaine d'Aristote s'est intéressée aux catégories du langage comme pouvant exprimer une philosophie ^[85]. Aristote a été utilisé comme « faire-valoir ^[86] » afin de penser le caractère philosophique des langues africaines mais l'on aurait pu également y recourir pour « analyser, dans une distinction toute aristotélicienne du privé et du public, les relations entre l'individu et la communauté en Afrique ^[87] ». Bidima n'oublie pas de mentionner la réaction épidermique ^[88] au racisme et à l'eurocentrisme de Hegel et regrette que « le traitement de Hegel a[it] malheureusement été vicié par cette problématique coloniale qui consistait à exhiber une culture africaine glorieuse face à ses négateurs » et n'ait pas offert une réelle remise en question du paradigme de progrès ni de l'Idée hégélienne. La lecture africaine a, au contraire, conservé « une vision triomphaliste, nécessitariste et théologique ^[89] » de l'histoire. Bidima poursuit l'exposition de la philosophie africaine par la présentation des reprises – avec tout ce que ce terme suppose de transformations – africaines de l'herméneutique, de la philosophie du langage, de la phénoménologie, de la poétique, du féminisme et du post-structuralisme.

Le philosophe camerounais se penche plus longuement sur la Théorie Critique de l'École de Francfort^[90] qui a particulièrement intéressé la génération post-coloniale des partis uniques et des plans d'ajustement structurel, celle-là même qui se trouve confrontée à l'inadéquation des transferts technologiques, à la déforestation et à l'envoi des déchets nucléaires en Afrique. « Parce qu'impliqués dans une structure politico-économique internationale qui a exclu les Noirs africains devenus les "damnés de la terre" (Fanon), la Théorie Critique comme "pensée de l'exil" (Abensour) et pensée des exilés ne pouvait qu'attirer^[91]. » Habermas, Marcuse, Benjamin, Bloch permettent de penser l'aliénation et la distorsion de la communication, la rationalité technologique, « l'espoir des sans-espoir », et l'utopie. L'usage de la Théorie Critique par Bidima vise une triple lecture : celle *de, avec* et *contre* la Théorie Critique^[92], celle de l'histoire africaine selon le paradigme de la discontinuité tout en étant « nourri du doute adornien, empruntant à la critique horkheimo-marcusienne en tenant compte de la mise en question de la rationalité instrumentale et de ses incidences sur la politique et, n'oubliant pas le thème benjamino-marcusien de "l'espoir des sans-espoir" tout en se méfiant du progrès », celle de « la Théorie Critique du point de vue de la catégorie de possibilité » qui en dégage « les ambiguïtés, les continuités et discontinuités, et [en] recompos[e] les médiations », et enfin celle « avec la Théorie Critique qui arrache celle-ci de l'eurocentrisme et de l'académisme pour qu'elle soit (dé)jouée sur l'espace public africain »^[93] et permette de déceler « comment l'idée de possible, s'efface dans

une histoire particulière, à savoir celle de l'Afrique présente »^[94]. À partir de sa lecture de la Théorie Critique, Bidima entend dénoncer la violence en Afrique pour la remplacer par le possible^[95]. Grâce à un parallèle entre l'Allemagne weimarienne dans laquelle s'est développée la Théorie Critique et la situation post et/ou néocoloniale de l'Afrique, Bidima peut mettre en perspective la modernité africaine à la fois avec et contre la Théorie Critique. Conscient du fait que « comme théorie née dans une histoire particulière, la Théorie Critique est périssable », Bidima n'en souhaite pas moins la convoquer en ce que « comme pensée admettant la possibilité de son auto-destruction et une ouverture vers le non-encore, la Théorie Critique demeure plus que jamais vivante »^[96]. Elle peut être déterritorialisée et reterritorialisée dans un contexte autre, dans une situation historique et culturelle nouvelle. « Réinvestir la Théorie Critique revient donc à trouver, avec sa méthode particulière, comment est possible la pensée négative dans une situation historique qui n'est pas celle de la Théorie Critique. « Pratiquer la Théorie Critique » consiste à examiner comment, à l'intérieur d'une formation historique, s'installe et s'incruste la pensée identitaire^[97] ».

Cette démarche illustre parfaitement ce que peut être une philosophie africaine comme détour et rencontre, réception et déconstruction, « récupération instrumentale et [...] détournement^[98] ». Là encore s'offre une interprétation en cascade : Bidima étudie Adorno, Horkheimer, Marcuse et Habermas qui eux-mêmes opèrent des lectures de Kant, Hegel,

Freud, Marx... Dans la confrontation de ces textes aux réalités africaines, Bidima parvient à dégager leurs limites et montre que « l'un des grands obstacles qui ne permet pas à la Théorie Critique d'assurer l'avènement du possible dans l'immanence est l'oubli d'une modalité de la temporalité, à savoir le "Kairos" ^[99] », mais aussi de la *Métis*, la Ruse, qui mine toute institution. La compréhension de la Théorie Critique par Bidima fait ressortir que celle-ci n'a pas produit de critique de l'économie politique, et n'a pas su proposer de véritable analyse des modalités de l'extorsion de la plus-value ni de stratégie globale de transformation ^[100]. Et Bidima de constater que « tous les éléments par lesquels peut s'exprimer le possible (négation, imagination, communication, altérité, etc.) étaient présents chez chaque auteur, mais [...] aucun n'est allé jusqu'au bout dans la pensée du possible, jusqu'à l'effectuation des virtualités ^[101] ». Aussi se tourne-t-il vers Ernst Bloch tout en refusant son mysticisme.

La démarche de Bidima, comme celle de S.B. Diagne, témoigne d'une volonté de dire la rencontre et de produire une philosophie qui soit passage et traversée des discours et des réalités. Dans cette perspective, il n'est plus question de comprendre la philosophie africaine comme « typiquement » africaine, c'est-à-dire comme ce qui serait sans commune mesure et dans une opposition radicale à la philosophie occidentale. Au contraire, la philosophie africaine se dessine de manière multiple car elle est le produit de diverses rencontres et le composé de nombreux fragments, signes de son enrichissement et de sa profusion. Terre d'accueil qui se déploie

à partir de la réception et des détournements de philosophies autres, la philosophie africaine est aussi une manière autre de philosopher, de dire le philosopher. Comme le fait remarquer Marc Crépon, « le réquisit d'une philosophie nationale n'est souvent qu'une façon de s'opposer non pas à une autre philosophie, mais plus essentiellement à une autre façon de faire de la philosophie ^[102] ».

La majorité des discours africains, qu'il s'agisse des ethnophilosophies, de l'historicisme de C.A. Diop, de la *sage-philosophy* d'Odera Oruka, de la philosophie traditionnelle de Wiredu, ou des travaux des philosophes dits professionnels, cherchent à destituer l'Occident comme modèle et souhaitent que la philosophie occidentale comprenne qu'elle n'est pas *la* philosophie mais *un* philosopher. Pendant des années, l'ethnophilosophie s'est pensée comme une autre manière d'appréhender la philosophie et de la dire. L'on assiste à une « collusion ^[103] » des disciplines et des paradigmes disciplinaires : ethno/anthropologie, philosophie, histoire, psychologie, sociologie, littérature se mêlent confusément et se combinent ensemble. Mangeon nomme pertinemment cette combinaison des sciences humaines une « indiscipline » comprise comme une « transgression des frontières disciplinaires plutôt que comme une “désintégration des disciplines” elles-mêmes ; et [...] dans un tel contexte, les interprétations constituent “une hybridation des pratiques discursives” » ^[104]. « Les “disciplines”, précise-t-il, ne sont pas que des unités ou des découpages du savoir ; elles désignent aussi des régimes conceptuels et les habitudes cognitives qui les

caractérisent. L'indiscipline revient dès lors à infléchir/ réunir plusieurs savoirs, en même temps que les régimes de pensée qui les traversent ^[105] . »

Critique acerbe des pensées identitaires et identifiantes, Bidima regrette néanmoins que l'ethnologie n'ait été considérée que « sous son versant colonial sans soupçonner un possible développement de cette discipline ^[106] ». Dans un article publié en 2011, il « s'étonne que les critiques de l'ethnophilosophie en Afrique dans les années 1960-1990 aient ignoré les réponses fécondes apportées sur la relation de l'ethnologie au philosophe (l'ethnophilosophie, en somme) par Wittgenstein en 1940 et Merleau-Ponty en 1953 ^[107] ». Il explique alors que Wittgenstein, contre Heidegger, affirme que « l'ethnologie aide la philosophie à adopter un point de vue objectif ^[108] ». Et de citer Wittgenstein : « Quand nous employons la manière ethnologique, cela veut-il dire que nous faisons de la philosophie une ethnologie ? Non, cela veut dire que nous prenons une position tout à fait extérieure, afin de pouvoir voir les choses plus *objectivement* ^[109] . » À la lecture de Merleau-Ponty, qui distingue un « *universel latéral*, qu'il oppose à *l'universel de surplomb* dont se réclament [les] adversaires [de l'ethnologie] au nom de la “rigueur”, de “l'objectivité” et de “l'impartialité” de la philosophie » ^[110] , Bidima comprend que « l'expérience ethnologique [est une] incessante mise à l'épreuve de soi et de l'autre et de l'autre par soi [...] l'ethnologie n'est pas définie par un objet particulier, les sociétés “primitives” ; c'est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est “autre” et exige que nous nous

transformions nous-mêmes. Aussi devenons-nous les ethnologues de notre propre société si nous prenons distance envers elle ^[111] ». Reconnaisant l'apport théorique et pratique des « adversaires de l'ethnophilosophie », Bidima regrette néanmoins que ces critiques aient ignoré des textes dont la lecture aurait pu être bénéfique et source de nouvelles réflexions. Mais, se félicite-t-il, « les philosophes sud-africains ont repris les éléments de la tradition africaine pour en extraire la notion d'*Ubuntu* indiquant une éthique de l'expérience vécue ; Dismas A. Masolo, quant à lui, retravaille la notion de *Juok*, éthique de la rectitude chez les Luo du Kenya ; Mamoussé Diagne remet l'oralité au sein du philosophe en Afrique ; les recherches de Souleymane Bachir Diagne sur les philosophies musulmanes, d'Abdoulaye Barro sur les philosophies juives et d'Éloi Messi Metogo sur l'indifférence religieuse en Afrique indiquent qu'il faut revisiter la notion d'universalité de surplomb, méfiante envers les pratiques sociales africaines. "L'universalisme latéral", lui, donne à l'ethnologie un autre contenu et travaille à retrouver dans le quotidien, dans les traditions africaines et non africaines, dans les pratiques ostracisées, dans l'imaginaire et les utopies du monde, une historicité de la Raison en Afrique ^[112] . »

Philosopher autrement, c'est aussi refuser l'alternative entre une transformation de toute pensée en tradition mythique et une considération occidentale des réalités africaines. L'approche philosophique africaine doit se déplacer vers un nouvel espace qui se situe entre ces deux positions et qui permettent de penser l'impensable, le possible et le non-

encore ^[113]. C'est déplacer la problématique des racines vers celle du mouvement, de la transition, et faire le deuil de l'origine, comprenant qu'elle n'est pas déterminante – même si elle peut avoir sa place dans un schéma explicatif – , qu'on ne saurait dire ce qui est premier, qu'il n'y a pas nécessairement un avant, mais que tout est peut-être en même temps. C'est se positionner sur le terrain de l'incertitude et du flou et interroger l'évidence de l'idée de « philosophie africaine », comme de toute philosophie nationale. C'est renoncer à une philosophie de la substance et comprendre que définir les choses et les concepts ne signifie pas les figer dans une essence immuable mais les comprendre dans leur mouvement et leur durée et essayer de les montrer le plus possible. C'est autoriser une philosophie qui soit déconstruction et déterritorialisation, « recherche inquiète » et dépassement des systèmes « vers un horizon sans cesse fuyant de vérités nouvelles » ^[114], c'est-à-dire qui puisse (se) reconstruire et investir de nouveaux territoires, inexplorés jusqu'alors.

V.Y. Mudimbe appelle ainsi à « se défaire des normes d'un univers épistémologique hérité de la colonisation ^[115] », à « assumer, sans nul complexe, la réalité fondamentalement "littéraire" des sciences humaines et de la philosophie » et à « intégrer pleinement la littérature à l'élaboration, la transmission et la pratique du savoir » ^[116]. Il est alors possible d'envisager une proximité entre l'inquiétude de Mudimbe et celle de Bidima, qui pensant son travail sur les arts africains, reconnaît qu'« il aurait été aussi intéressant de faire des rapprochements entre les arts africains, la littérature et la

philosophie afin d'examiner les concepts transversaux qui se retrouvent aussi bien en art que dans ces disciplines ^[117] » et de celle de S.B. Diagne qui, comme ses prédécesseurs Hountondji et Towa, appelle à l'élaboration d'une nouvelle tradition africaine qui soit philosophique et scientifique, et qui « donne les moyens théoriques d'une maîtrise des sciences et des technologies contemporaines » et lance un « plaidoyer pour le développement des études d'histoire des sciences et des techniques, d'épistémologie ou de sociologie des sciences ^[118] ».

L'ouverture du champ disciplinaire de la philosophie africaine s'exprime aussi par une tentative de penser autrement l'histoire de la philosophie africaine. Au lieu de la présenter comme l'histoire des vaincus, de ceux que la philosophie – occidentale – a refusés en son sein, Bidima propose de l'exposer comme « une histoire des vaincus devenus vainqueurs de leur propre camp ^[119] ». Inspiré de la lecture de l'histoire de Walter Benjamin, Bidima montre que l'histoire de la philosophie africaine est aussi « celle d'un *effacement des noms* » de « ceux qui, philosophes africains, n'ont pas adhéré à la problématique de l'identité africaine à valoriser » ^[120]. De fait, toute anthologie de la philosophie africaine est centrée autour de la problématique de l'identité africaine et de la philosophie africaine. Une manière autre de travailler à la philosophie africaine pourrait donc être la mise en lumière de nouveaux paradigmes, oubliant les problématiques identitaires. C'est ainsi que Bidima remarque que les discours philosophiques africains non seulement n'ont produit aucune « réflexion sur le *droit* (la punition, l'aveu, la réparation, etc.),

sur l'*économie* (le rôle de l'argent, les notions de dette, de valeur) et sur la *psychanalyse* ^[121] » mais ils ont également bâillonné les voix des femmes et des enfants et se révèlent être, comme la philosophie occidentale, une « géronto-phallosophie ^[122] ». Approches transversales et interdisciplinaires, « décloisonnement et hybridation des épistémologies ^[123] », les discours philosophiques africains ne parviennent pourtant pas à sortir pleinement de l'épistémè occidentale dans la mesure où, bien souvent, ils restent enfermés dans un dialogue incessant avec l'Occident. S'il est souhaité que « la voix du discours dominant [cesse] de résonner à l'intérieur même du discours indiscipliné ^[124] » et que s'opère un déplacement de l'idée de philosophie nationale, alors la philosophie africaine doit peut-être se tourner vers d'autres philosophies. Il serait sans aucun doute profitable que la philosophie africaine devienne cette tradition qui compare, contraste, critique et compose avec d'autres discours car « s'il est admis que le philosophe africain partage la même humanité que les autres, les expériences des autres peuvent de ce fait lui servir et surtout les livres du monde sont aussi ouverts pour lui ^[125] ». Si jusqu'à présent, la philosophie africaine s'est surtout préoccupé des pensées africaines et occidentales, il faut maintenant qu'elle intègre, toujours pour les dépasser et non les imiter ou les suivre, les pensées philosophiques sud-américaines, indiennes, chinoises, coréennes, japonaises, juives, hindoues... car toute culture emprunte aux autres, introduit l'étranger dans sa propre construction et adopte de nouvelles manières de penser selon les évolutions sociétales. Pour que la

philosophie africaine puisse sortir de l'épistémè occidentale, il lui faudra certainement discuter avec les philosophies des autres continents car tant que la philosophie africaine sortira d'elle-même pour regarder vers l'Occident, les concepts disponibles resteront limités. Seules de nouvelles configurations pourront engendrer de nouveaux concepts. Mais si les philosophes africains appellent aujourd'hui à de telles confrontations pour sortir de la sphère Afrique-Occident ^[126] et pour « opérer un éclatement des perspectives afin de produire d'autres centres d'intérêt » et un « décentrement des philosophèmes » ^[127], force est de constater qu'aucun philosophe ne le fait réellement, sauf peut-être S.B. Diagne lorsqu'il étudie Iqbal – et que se trouvent alors mêlés Afrique, Islam, Inde – et dans une moindre mesure Bidima s'intéressant quelques fois à la philosophie allemande et juive en ce qu'elle lui permet de penser l'utopie, l'espoir, l'histoire, le possible... Bidima constate que finalement « le seul endroit où la philosophie s'ouvre à la multiculturalité est l'Afrique du Sud. La fin de l'apartheid a encouragé une pédagogie transversale tenant compte des conceptions culturelles occidentales (Afrikaners, British), asiatiques (Indians) et négro-africaines (Blacks). La philosophie entre dans une série et dans des réseaux où la multiplicité des combinaisons des "Weltanschauungen" produira de nouveaux concepts » ^[128] parce qu'elle *traverse* différentes réalités et différents plans. La possible régénération et l'émancipation nouvelle de la philosophie africaine sont peut-être justement à

chercher dans ce mouvement d'exploration, de confrontation, de traversée.

Dès son deuxième ouvrage, *La Philosophie négro-africaine*, publié en 1995 ^[129], Bidima forge un concept, celui de traversée ^[130], qui lui permet de se démarquer des pensées identitaires et triomphalistes et d'insuffler à la philosophie africaine une dimension et une orientation nouvelles. Il s'agit, contre toute dérive identitaire, tournée vers l'idée d'origine et vers un passé sacralisé, de penser le présent et le mouvement de la rencontre. Bidima renvoie dos-à-dos les doctrines aveuglées par le passé et celles dirigeant leur regard encadré par des œillères vers un futur idéalisé toujours plus improbable et fantasmagorique, parce qu'elles détournent du présent, reportent le possible *sine die* ou l'obstruent de souvenirs immobiles et paralysants. Il s'oppose au « fondamentalisme historiciste » qui cherche une pureté originelle et « s'appropri[e] un passé sans le critiquer » ^[131] parce qu'il est persuadé « qu'on ne trouvera jamais la supposée “pureté originelle africaine”, raison pour laquelle [la philosophie de la traversée] privilégie non pas les lieux assignables, mais des non-lieux, des espaces interstitiels, des déplacements transitoires, la mobilité des passages et la fugacité de l'événementiel ^[132] ».

La philosophie de la traversée est une pensée qui naît en opposition, en réaction à la lecture identifiante de la philosophie ainsi qu'à la construction de la philosophie africaine autour de la question unique de l'identité. Mais parce

qu'elle ne saurait être ingrate et parce qu'elle est consciente du fait qu'« on ne peut entrer en philosophie comme dans la vie que mêlé à une histoire qui nous précède et empêtré dans des histoires qui se tissent autour et sur nous ^[133] », la philosophie de la traversée reconnaît qu'elle ne se serait pas développée sans la préexistence du paradigme identitaire. Elle suppose également que toute philosophie, toute pensée est enchevêtrement de « récits intriqués ^[134] » qui déplacent notre réflexion et l'introduisent dans des non-lieux, dans l'entre-deux. Le concept de traversée permet ainsi à Bidima de sortir de la compréhension essentialiste de la philosophie africaine. Il ne saurait être question de chercher à la définir ou de la présenter selon un avant et un après, selon « la provenance (*unde ?*), le lieu propre (*ubi ?*) et la destination (*quo ?*) ^[135] ». Au contraire, Bidima propose une lecture de la philosophie africaine non téléologique qui privilégie le mouvement, les rencontres, les fusions et les débordements et qui ne l'interroge pas selon un point fixe mais qui déplace et multiplie les perspectives et les possibilités d'éclairage des textes philosophiques africains. Il s'agit davantage de sonder ce qui arrive, ce qui se produit, c'est-à-dire de scruter ce qui est de l'ordre de l'événementiel et de l'avènement et non de dessiner des périmètres précis, de définir des identités et des essences. « Le paradigme de la traversée ne dit pas ce qu'est l'histoire africaine ou la philosophie en Afrique, mais dégage *leurs dispositions* et tente de cerner dans une histoire aux contours ironiques ce qu'être impliqué dans une immanence veut dire ^[136] . »

Autrement dit, la philosophie africaine ne doit plus être parcourue uniquement pour déceler ce *à partir de* quoi elle existe, mais plutôt pour découvrir ce *par* quoi elle se développe et s'enrichit. Pensée ainsi, elle est en devenir. La philosophie de la traversée de Bidima est une pensée de l'inaccomplissement, de la médiation, de la translation qui cherche à dire « de quels pluriels une histoire déterminée est faite ^[137] ». Ainsi la philosophie africaine n'est-elle plus comprise dans une opposition à la philosophie occidentale. Au contraire, « la nouvelle tendance de la philosophie de la traversée repose les problèmes de la philosophie africaine en les ramenant au niveau du *spécifiquement humain*. Pour cette traversée, les clivages Europe/ Afrique bien qu'historiquement profonds ne doivent pas empêcher de réfléchir sur ce qui, au-delà de leur séparation, lie les humains. Son approche est toujours *chiasmatisque*. Il s'agit de croiser les expériences ^[138] » afin de ne plus s'enfermer ni dans un particularisme exclusif ni dans une universalité englobante. La traversée est donc cette « *faille toujours ouverte* qui se refuse aussi bien au repli identitaire, névrotique et revendicatif, qu'à une dissolution dans un universalisme coagulant ^[139] ». La traversée est ce concept qui contourne le piège de la question de l'universalité ou de la particularité de la philosophie africaine et qui permet de la penser autrement, comme tradition philosophique en ce qu'elle valorise non pas tant le donné que le mouvement, c'est-à-dire non pas tant ce qui est transmis, le contenu de cette tradition et de toutes les traditions que la transmission en elle-même. En comprenant la philosophie africaine comme traversée, Bidima

la met en mouvement et la déplace sur un terrain jamais stable mais toujours glissant, sur un « territoire qui se dérobe » ^[140] . Dès lors, il est possible de comprendre autrement la philosophie africaine et de saisir que « l'identité véritable du discours philosophique africain actuel est donc de refuser toute identité, de déjouer toute identification facile, de se méfier des assignations afin de traverser comme une mélodie. La texture de cette mélodie sera faite de pleins et de vides, d'affirmations aussitôt démenties, de questions sans réponses, de réponses à des questions non posées, de conjectures émises et bientôt désavouées. Discours pris dans ses impossibilités où on pourra lire le dire, le délire et les variations d'une affirmation en mouvement qui, comme la vie, n'exprime pas la fixité mais épouse un devenir ironique et fécond ^[141] » parce que toujours en mouvement et en relation.

La philosophie de la traversée appelle à penser l'identité sous la forme de la relation, à « thématiser le transitaire, le transitoire, le débordement et l'imperceptible fugace » afin d'échapper à tout fixisme et aux « dualismes paresseux (vérité/erreur, objectif/subjectif, fini/infini, dehors/ dedans, théorie/pratique) » ^[142] . De la même manière que Mudimbe engage à penser « un espace intermédiaire, diffus » qui soit un intervalle de la « marginalité » ^[143] , un lieu de paradoxes qui apostrophent la dite modernisation de l'Afrique aussi bien dans ses modalités que dans ses implications, Bidima souhaite procéder à un éclatement des lieux et des perspectives et à une mobilisation de l'entre-deux ; ce qui lui permet de déceler « dans l'histoire africaine actuelle, des zones de bifurcation, des

retenues, des seuils, des essais et des tensions ^[144] ». Ainsi apparaîtrait-il que la philosophie de la traversée privilégie le multiple et la diversité, l'exclu, la marge, la frange, la fausse note, l'hétérogène, l'avènement, la relation, la discontinuité, le tangage/suspension/tension, l'audace, l'espérance, la transgression, le dissensus (contre la réconciliation), le modal (contre l'essence), ainsi que le non-encore, le possible, l'occasion, et la création : autant de termes qui ponctuent et caractérisent en propre le discours bidimien de la traversée. Contre tout triomphalisme, elle consiste à « lire l'histoire à travers ses rebuts et ses chiffons ^[145] » et à considérer que « rien n'est joué, tout se joue et se trouve en gestation » ^[146] ; ce qui lui permet d'appréhender une conception de l'altérité qui tienne compte du surgissement contradictoire du Sujet et qui saisisse la personne comme « entrecroisement de possibilités », comme « chiasme » ^[147], comme réalité et possibilité. Elle entend aussi dire le non-dit, c'est-à-dire révéler, dans la lignée de Deleuze, la production affective du concept et « dans le sillage de Nietzsche, critique[r] l'esprit sacerdotal du discours philosophique africain. Celui-ci ne parle ni du corps, ni du sexuel, ni de l'enfant, ni de la femme ^[148] ». C'est aussi une pensée qui se nourrit du doute et qui doute d'elle-même. Jamais catégorique, tranchante, la traversée suppose, propose. Critique, elle ne prétend pas établir de vérité. Elle souhaite juste offrir un ensemble de concepts et de pratiques sociales d'ouverture et de déconstruction « des mécanismes nouveaux de sacralisation, de transcendantalisation, de divination, de déshistoricisation et d'idéologisation qui instaurent l'adoration et l'immobilité dans

l'espace public ^[149] ». Elle appelle ainsi à une pratique de la traversée qui accepte son possible égarement et son éventuelle errance.

Bidima fait de la traversée un concept opératoire autorisant toute lecture du réel. Ainsi propose-t-il de « repenser les *traversées*, c'est-à-dire les interfaces, les milieux mouvants, les transitions et les transformations du droit en Afrique ^[150] ». Les objets auxquels la traversée peut s'appliquer sont nombreux : aucun ne saurait véritablement lui échapper dans la mesure où elle est une pratique, une attitude face au réel, l'envie d'y déceler le multiple et le divers, de percevoir le potentiel et le non-encore exprimé, de démêler le confus et le non-dit. Selon Bidima, la pratique d'un tel concept permet de comprendre que comme le colonisé, la philosophie africaine « oscilla entre *un langage d'emprunt* pour prouver que la rationalité était universelle, et un *langage tribal et très provincial* pour prouver qu'il restait authentique et qu'il ne s'était pas laissé corrompre dans la rencontre avec l'autre ^[151] ». Le colonisé avait son propre fardeau : celui d'apporter sans cesse la preuve de ce qu'il voulait, prétendait, pensait être. La philosophie de la traversée se hasarde aussi à confronter les expériences occidentales et africaines de la maladie et constate que le traitement occidental de cette dernière repose sur le secret médical alors qu'en Afrique, il est de coutume de dire la maladie pour « que l'entourage puisse parler et échanger des expériences dans l'épreuve. La philosophie de la traversée ne parlera pas de la maladie en termes de Blancs/Noirs, Afrique/Europe, tradition/ modernité, mais à partir de trois

notions (publicité, secret et maladie), elle tissera une constellation de questions ^[152] ». Autant d'exemples qui illustrent ce que peut être l'approche de la traversée mais c'est son application au domaine de l'art africain qui est la plus développée dans la mesure où elle permet à Bidima à la fois de penser la traversée et de la pratiquer.

À l'instar de Mudimbe ^[153], Bidima rappelle que ce qui est habituellement présenté comme art africain est une invention occidentale et coloniale qui a développé un art d'aéroport effaçant l'idée même d'artiste africain – statuettes, masques fabriqués pour les touristes et ce, selon des critères occidentaux de ce que doit être l'art africain – et qui a mis sous vitrines dans des musées occidentaux des objets non artistiques. La philosophie de la traversée voit en « la *problématique de l'origine* qui a sous-tendu les considérations sur l'art africain ^[154] » la dérive de la métaphysique de l'identité, approche substantialiste et essentialiste qui cherche à déceler dans l'art africain une prétendue essence ou âme noire. Et contre cette lecture, elle souhaite privilégier la notion de processus renonçant à l'idée même d'une origine et d'une finalité de l'art africain. Il n'est donc pas question d'en proposer une définition, de « savoir ce qu'est l'art africain, mais d'évaluer comment il bricole au sein des transformations sociales ^[155] » et comment il se dit de manière multiple et fragmentée. Il s'agit de « s'engager pour voir dans chaque objet d'art, dans chaque situation, dans chaque sujet et dans chaque événement de quels pluriels ils sont faits ^[156] ».

Bidima a donc besoin de recourir à de nouveaux outils pour appréhender les arts africains. De fait, il présente l'objet principal de son ouvrage sur l'art comme une tentative de « mettre en vue des nouveaux concepts rapportés aux arts africains : la marge, la bordure, la complexité et la traversée ^[157] » et de penser autrement le Beau. L'art de la traversée et la traversée de l'art favorisent les esthétiques dissymétriques, non ontologiques et anti-substantialistes, qui privilégient les variations aléatoires et non logiques, l'inachèvement, l'omission, le vide, le multiple ^[158]. Les arts africains sont alors appréhendés comme « terreau de possibilités ^[159] », comme rencontre inattendue, déplacement et décentrement de l'esthétique. Les peintres ivoiriens Bath, Koudougnon, Kra N'guessan, membres du groupe Vohou-Vohou, en choisissant de « peindre avec tout » (gravier, kola écrasée, écorces d'arbres...) opèrent une « mise en relation du divers ^[160] ». Dès lors, il s'agit d'être « attentif non pas aux *constances* mais aux *circonstances* et *zones de bifurcation* ^[161] » afin d'observer les variations et les dérives des « trajectoires tracées » qui valorisent l'hétérogénéité, le complexe. Bidima s'applique alors à voir dans les statuettes, masques et autre folklore, des rencontres et des influences. L'art des « zones tampons entre le monde négro-africain et le monde arabe (Mauritanie, Soudan, Djibouti, Somalie, Comores) ainsi que la spécificité des zones de rencontre avec les styles de l'art byzantin par l'intermédiaire du christianisme copte (Égypte et Éthiopie). Les zones de “tourbillons” entre les mondes indien, négro-africain et asiatique sont à évaluer et, à ce titre, l'art

malgache est tout à fait intéressant comme lieu de confrontation, de fusion et de récréation ^[162] ». Les influences du christianisme, de l'Islam et de l'art européen sur les arts du continent peuvent tout autant être interrogées. Dans cette perspective, les arts africains sont en perpétuel mouvement, parce que créant de nouvelles esthétiques excentriques et résiduelles. Alors que ce qui a été présenté depuis l'époque coloniale comme art africain constitue « l'art officiel des dignitaires tribaux de la société bien-pensante ^[163] », Bidima, influencé par la philosophie de Benjamin, encourage à dépister et à reconnaître l'existence et la valeur d'un art autre, celui des sans-espoir, des exclus, des marginaux. Bidima repousse les limites de l'art africain en recherchant ce qui a été refoulé et expulsé, parce que contestataire et formant une fausse note. Il opère ainsi une « ouverture des bords, [une] dilatation des pans, [une] excroissance des pores, [une] connexion des bordures et [un] passage illégal des frontières des internats sociaux ^[164] ».

L'art de la traversée n'est pas celui de la réconciliation mais celui du « dissensus ^[165] » et de la transgression, celui qui naît de la souffrance et de la violence que produisent les sociétés africaines contemporaines et appelle à une nouvelle utopie. L'art devient le lieu de production et d'expérimentation d'un nouvel imaginaire. « L'utopie est l'écart entre le vivre actuel et l'à-vivre futur. Un art qui ne dit plus sa propre utopie, c'est-à-dire, cette distance, se coagule en une pseudo-figure éternelle qui impose la stabilité au Devenir ^[166] ». De fait, l'art de la traversée, n'est pas seulement rencontre et fusion des horizons,

il est aussi contestation de l'ordre établi et élaboration-crédation d'un monde nouveau. Les exemples de création de mondes imaginaires dans la peinture africaine foisonnent ^[167]. L'afrobeat de Fela Kuti, mélange et fusion de musiques africaines traditionnelles, de jazz et de rythmique soul-funk américaine ^[168], mais aussi contestation de l'Afrique post-coloniale, des dictatures africaines, du néocolonialisme et du racisme occidental, offre un exemple de ce que peut être l'art de la traversée, un art composé de « tendances » et de « latences » ^[169], œuvre de marginalité née des souffrances du peuple noir ^[170]. Le concept de traversée offre un outil approprié à la lecture de l'art africain et atteste d'un foisonnement et d'une richesse extraordinaire que la lecture identitaire et coloniale avait étouffés. Repris par des artistes africains ou des critiques d'art ^[171], le concept de traversée semble particulièrement pertinent pour une lecture diverse et dynamique des arts africains qu'ils soient dits traditionnels ou contemporains, en ce qu'il confronte les influences, lit les différents horizons et dévoile ces arts dans toutes leurs dimensions et épaisseur.

Confronter les manières de penser et de former les réalités pour dégager une nouvelle approche du réel, s'ouvrir à la diversité pour multiplier les emprunts et déjouer les attentes identifiantes et sclérosantes semblent être au cœur de la traversée et accordent aux pensées de la traversée un relief qui nous empêche de les saisir totalement à pleines mains. Celles-ci débordent inévitablement des paniers dans lesquels nous les cueillons et ne peuvent être contenues dans des boîtes closes.

Sans cesse fuyantes, se mouvant et se transformant, elles ne peuvent être circonscrites de manière définitive. Bidima en fait le constat et l'expérience lorsqu'il consacre un article au travail d'Appiah qui appelle à « penser à travers ^[172] ». De fait, « veut-on le [Appiah] localiser dans la tradition analytique qui préforme ses énoncés qu'on est amené à lire, à *travers* ceux-ci, l'expérience africaine. A-t-on la paresse de le cataloguer “penseur africain” – avec la condescendance habituelle que ce terme implique souvent – qu'on est surpris qu'à *travers l'Afrique*, il lise aussi la philosophie européenne et la culture mondiale. Réussit-on à référer ses énoncés au monde africain-américain, qu'une ruse inattendue vous renvoie à l'Europe. La pensée d'Appiah est à comprendre au sein d'une “*intrication des récits*” (Paul Ricoeur) allant de l'Europe à l'Afrique, de celle-ci à l'Amérique, de telle sorte qu'il est un penseur qui habite “*l'expérience du monde*” – “*Experimentum mundi*”, selon la belle expression d'Ernst Bloch » ^[173]. Et c'est là sans nul doute l'enseignement que nous devons tirer de notre confrontation aux textes philosophiques africains. L'enfermement de pensées aussi riches et multiples – en ce qu'elles lisent les réalités africaines, américaines, européennes selon des références et des théories tout aussi diverses – dans une compréhension nationalitaire de la philosophie ne saurait faire sens. Le maintien de l'idée de philosophie nationale et donc de l'expression de philosophie africaine n'est possible et n'a de sens qu'en l'appréhendant comme traversée.

Certes la réflexion de Bidima sur la « traversée » n'échappe pas à la problématique de l'identité en ce qu'elle propose justement

une manière autre de concevoir la question identitaire, mais elle a le mérite de déplacer cette problématique en pensant l'identité comme traversée. Dès lors, il est possible d'introduire le mouvement et le différent en soi et de s'ouvrir à ce qui est autre et extérieur. L'identité et la philosophie africaines ne sont plus appréhendées selon une approche essentialisante et fixiste. Au contraire, elles doivent se comprendre comme possibilités. En introduisant le mouvement et l'altérité, Bidima insère également le possible. Dès lors, la philosophie africaine, comprise de manière dynamique et ouverte, est création et enrichissement du *spécifiquement humain*. Elle est la réflexion qui pense le possible et l'espérance et qui cherche à concevoir autrement le politique.

Notes du chapitre

[1] ↑ Diagne (S.B.), 2003, p. 150-151.

[2] ↑ Diagne (S.B.), 2003, p. 150.

[3] ↑ V. Diagne (S.B.), 2004a, p. 66 : « les deux camps, en fin de compte, s'accordent sur l'hypothèse selon laquelle la "philosophie professionnelle", c'est-à-dire la philosophie pratiquée, enseignée et écrite dans des lieux académiques, formels, essentiellement les universités, est plutôt une discipline récente dans le contexte africain ».

[4] ↑ Diagne (S.B.), 2003, p. 150.

[5] ↑ Diagne (S.B.), 2003, p. 150.

[6] ↑ V. Amselle (J.-L.), 1999, p. 181-183.

[7] ↑ V. Diagne (S.B.), 2004b, p. 376 : « cette catégorie d'une spécificité "noire" au sein de l'*Umma*, la communauté islamique de croyants, a été politiquement et

ethnologiquement construite en exception à la notion de l'*Umma* islamique. Elle continua de désigner aussi bien un corps de "connaissance ethnologique" qu'un moyen de contrôle au cours de la période coloniale. » (Nous traduisons.)

[8] ↑ Diagne (S.B.), 2004*b*, p. 376.

[9] ↑ Amselle (J.-L.), 1999, p. 183 : pour les deux citations.

[10] ↑ Amselle (J.-L.), 1999, p. 182 : pour les deux citations.

[11] ↑ V. Diagne (S.B.), 2004*b*, p. 376 : « comme David Robinson le dit, "dans ses variants les "pires" ou les moins "musulmans", il se fond dans le "paganisme" des sociétés du Sud" (1999) ».

[12] ↑ Amselle (J.-L.), 1999, p. 181-200.

[13] ↑ Amselle (J.-L.), 1999, p. 198. Amselle s'attache à dégager des cultes animistes des rites mythico-religieux et autres cosmogonies de certaines civilisations africaines, mais aussi l'influence du Coran et de la civilisation arabe ; v. 1999, p. 181-208, chapitre VII : « Le paganisme blanc ».

[14] ↑ V. Diagne (S.B.), 2004*a* et 2004*b*.

[15] ↑ Murungi (J.), 2004, p. 521.

[16] ↑ V. Diagne (S.B.), 2004*b*, p. 378.

[17] ↑ V. Diagne (S.B.), 2004*b*, p. 377.

[18] ↑ Diagne (S.B.), 2004*b*, p. 377.

[19] ↑ Diagne (S.B.), 2003, p. 145.

[20] ↑ V. Diagne (S.B.), 2003, p. 146-147.

[21] ↑ Dans cet ouvrage collectif dirigé par Wiredu, quatre articles sont consacrés à la « philosophie arabe » et la comprennent comme partie intégrante de la philosophie africaine. L'anthologie dirigée par Eze (E.C.), 1998, comprend également un article sur les « philosophies musulmanes contemporaines de l'Afrique du Nord » (Wahba (M.), « Contemporary Moslem Philosophies in North Africa », p. 50-55).

[22] ↑ V. Masolo (D.A.), 2004. Masolo rappelle, par exemple, qu'Origène, qu'il a présenté comme penseur africain, est le fondateur du néoplatonisme chrétien qui a influencé, par la suite, Saint Augustin.

[23] ↑ Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 189-190 ; voir également Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 143-172 ; Hountondji (P.), 1977, p. 228-234 ; Mudimbe (V.Y.), 1994*b*, p. 121 ; Wiredu

(K.), 1980.

[24] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 146 et 143.

[25] ↑ Amselle (J.-L.), 1999, p. 61.

[26] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 143.

[27] ↑ Mudimbe (V.Y.), 1994b, p. 121.

[28] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 152.

[29] ↑ Diagne (S.B.), 1998c, p. 157.

[30] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 151, 155-159.

[31] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 159. Voir également Hountondji (P.), 1977, p. 249 : « Dans cette relativisation des cultures historiques, se trouve fondée la légitimité d'un "iconoclasme révolutionnaire", d'une subversion en profondeur de l'héritage culturel en fonction de nos projets actuels, en fonction de notre *politique*. »

[32] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 158.

[33] ↑ Ndaw (A.), 1983, p. 67, cité par Bidima (J.-G.), 2000b, p. 170.

[34] ↑ Bidima (J.-G.), 2000b, p. 170.

[35] ↑ Obanda (S.), 2002, p. 162. Wiredu partage ce point de vue lorsqu'il écrit que la philosophie africaine est toujours en train de se faire même s'il pense l'existence d'une philosophie traditionnelle, voir Wiredu (K.), 2002, p. 53-54 : « Ainsi l'existence de la philosophie dans notre culture traditionnelle est un donné. Ce qui est ouvert au débat, c'est la tradition africaine de la philosophie à notre époque. Cette tradition est indubitablement toujours en train de se faire (*still in the making*) » ; 1980, p. 36 : « La philosophie africaine, comme distincte de la conception africaine traditionnelle du monde, est la philosophie qui est produite par les philosophes africains contemporains. Elle est toujours en train de se faire (*still in the making*). » La philosophie qu'il qualifie de traditionnelle, telle que nous l'avons étudiée dans notre chapitre I, est une pensée populaire et ne peut donc pas être confondue avec une tradition philosophique entendue au sens occidental du terme, c'est-à-dire une tradition de la philosophie que Wiredu qualifie de « professionnelle ».

[36] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 48.

[37] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 18.

[38] ↑ Il semblerait que chaque philosophe ait sa propre compréhension de ce qu'est la philosophie. V. Bidima (J.-G.), 1995, p. 4 : « il n'y a pas une définition de la philosophie mais des définitions appartenant à des histoires particulières » ; Wiredu (K.), 1974b, p. 139.

[39] ↑ Thoraval (J.), 1994, p. 29 : pour les deux citations.

[40] ↑ V. Thoraval (J.), 1994, p. 31. La citation de Gyekye est la suivante : « Les concepts, idées et propositions philosophiques peuvent être trouvés encastés [*embedded*] dans les proverbes, expressions linguistiques, mythes et récits des Africains, dans leur croyances religieuses et leurs rituels, dans les coutumes et traditions du peuple, dans leurs symboles artistiques et dans leurs institutions sociopolitiques. Ce que doit faire le philosophe, c'est de dégager d'une manière plus sophistiquée et systématique les éléments philosophiques de la pensée africaine sur des questions fondamentales relatives à la vie humaine, au comportement et à l'expérience, et de fournir à ces éléments le traitement [*trimming*] conceptuel ou théorique qui lui est nécessaire. » (*An Essay on African Philosophical Thought, The Akan Conceptual Scheme*).

[41] ↑ V. Janz (B.B.), 2002, p. 12 : « La philosophie africaine deviendra moribonde si elle ne crée pas de concept. La création n'implique pas une production "*ex nihilo*" ni n'implique qu'il n'y a pas de lignes de contact ou d'influence en dehors d'elle-même. Cela signifie [...] qu'il y a une réponse directe à la spécificité de la région ou du lieu. »

[42] ↑ V. Odera Oruka (H.), 1975a, p. 46.

[43] ↑ V. Odera Oruka (H.), 1975a, p. 46, 47 : « *kind* », p. 47 : « *type* », 1975a, p. 50 : « *manner* ».

[44] ↑ V. Odera Oruka (H.), 1975a, p. 50.

[45] ↑ Dans un texte précédent, Odera Oruka définissait la philosophie africaine comme étant celle des philosophes africains, de la même manière que les philosophies allemandes et chinoises sont celles des philosophes allemands et chinois. Voir Odera Oruka (H.), 1972a, p. 30-31 : « on devrait appeler cet ensemble "philosophie africaine" seulement parce qu'il est composé de philosophies de philosophes africains individuels. (...) Ce qui est communément reconnu comme la "philosophie allemande", par exemple, n'est rien d'autre que l'ensemble composé de philosophies de philosophes allemands individuels. (...) Nous appelons alors "philosophie chinoise" seulement ce qui est composé par des penseurs ou des philosophes chinois. » Odera Oruka fait là montre d'une conception peu dynamique de l'idée de philosophie nationale.

[46] ↑ Comparer Odera Oruka (H.), 1975a et 1987, p. 69 : « il n'y a aucune bonne raison de penser que la "philosophie africaine" soit ou puisse être le produit des seuls

Africains autochtones (« *native Africans* ») » ; et Hountondji (P.), 1977, p. 49 : « L'africanité de notre philosophie ne résidera donc pas forcément dans ses thèmes, mais avant tout dans l'appartenance géographique de ceux qui la produisent et dans leur mise en relation intellectuelle. Le meilleur africaniste européen reste un Européen, même et surtout s'il invente une "philosophie" bantou. Par contre, le philosophe africain qui pense dans Platon et qui assume sans complexe l'héritage théorique de la philosophie occidentale pour l'assimiler et le dépasser, fait œuvre authentiquement africaine. » Si Hountondji semble vouloir, à juste titre, sortir du « ghetto africaniste » (1977, p. 49), il ne parvient pas, avec une telle définition de la philosophie africaine, à éviter une autre forme d'isolement, celle qui consiste à vouloir uniquement « discuter *entre* Africains » (1977, p. 49).

[47] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 155-156 : pour les deux citations.

[48] ↑ Voir Diagne (S.B.), 2001.

[49] ↑ Diagne (S.B.), 2003, p. 150 et 149.

[50] ↑ Ghazâli, déjà, était contre l'autorité de la tradition ; v. Diagne (S.B.), 2001, p. 84.

[51] ↑ Diagne (S.B.), 2001, p. 77.

[52] ↑ Diagne (S.B.), 2001, p. 11 et 12.

[53] ↑ Diagne (S.B.), 2001, p. 10.

[54] ↑ Taylor (C.), préface à Diagne (S.B.), 2001, p. 7.

[55] ↑ Diagne (S.B.), 2001, p. 11.

[56] ↑ Diagne (S.B.), 2001, p. 11.

[57] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 232.

[58] ↑ V. Bidima (J.-G.), 2000a, p. 107 : « Quant à la tradition, elle n'est pas une banale transmission du déjà, elle se veut translation (transformation et création) entre une *expérience-reçue* et une *expérience-vécue*. S'installant dans la contradiction que l'expérience-vécue porte à l'expérience-reçue, la tradition ne vit qu'en se niant. »

[59] ↑ Bidima (J.-G.), 1997a, p. 113.

[60] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 232.

[61] ↑ Wiredu (K.), 2004, p. 11.

[62] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 229.

- [63] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 151.
- [64] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 228 : pour les deux citations.
- [65] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 41.
- [66] ↑ Adotevi (S.S.), 1998, p. 209-210.
- [67] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 235. Voir également Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 151 : « La tradition telle qu'elle doit fonctionner implique un impératif de réalisation dans l'avenir sous forme de communauté de destin, sous forme de destinée. Le passé n'est que dans un rapport avec une activité et un projet. Toute autre approche fige la tradition en substance, en éléments dénombrables, mais inertes. »
- [68] ↑ Appiah (K.A.), 1998, p. 278.
- [69] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 23.
- [70] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 48-49.
- [71] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 82.
- [72] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 234.
- [73] ↑ La « décolonisation conceptuelle » de Wiredu emploie régulièrement le verbe « *to disentangle* » et ses dérivés.
- [74] ↑ Obanda (S.), 2002, p. 163.
- [75] ↑ Crépon (M.), 1998, p. 258.
- [76] ↑ Nous pensons en particulier à Herder.
- [77] ↑ Diawara (M.), 1990. Mudimbe entend faire une archéologie des discours et des savoirs occidentaux sur l'Afrique.
- [78] ↑ Lamand (F.), préface à Iqbal (M.), 1996, p. X.
- [79] ↑ Iqbal et Teilhard de Chardin se sont connus.
- [80] ↑ Diagne (S.B.), 2001, p. 63.
- [81] ↑ Les deux hommes se sont rencontrés. Iqbal reconnaît à Bergson le mérite d'être « le seul penseur contemporain à avoir consacré une réflexion philosophique à la notion de durée », v. Iqbal (M.), 1955, p. 54. Mais c'est le dernier Bergson qui semble influencer le plus Iqbal. Certaines compréhensions de l'identité d'Iqbal ne

sont pas bergsoniennes en ce qu'il semble concevoir la possibilité d'un achèvement du devenir-individu (v. S.B. Diagne, 2001, p. 34).

- [82] ↑ Voir Bidima (J.-G.), 1995.
- [83] ↑ Bidima (J.-G.), 1995, p. 5.
- [84] ↑ Bidima (J.-G.), 1995, p. 19.
- [85] ↑ Voir *supra* chapitre II.
- [86] ↑ Bidima (J.-G.), 1995, p. 27.
- [87] ↑ Bidima (J.-G.), 1995, p. 28.
- [88] ↑ Voir *supra*, Chapitre II.
- [89] ↑ Bidima (J.-G.), 1995, p. 31 : pour les deux citations.
- [90] ↑ Voir Bidima (J.-G.), 1993.
- [91] ↑ Bidima (J.-G.), 1995, p. 38.
- [92] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, pp. 18, 24, 135.
- [93] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 43 ; v. aussi p. 10.
- [94] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 135.
- [95] ↑ Voir *infra*, chapitre IV.
- [96] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 18 : pour les deux citations.
- [97] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 227.
- [98] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 18.
- [99] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 115.
- [100] ↑ V. Bidima (J.-G.), 1993, pp. 121 et 278.
- [101] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 127.
- [102] ↑ Crépon (M.), 1998, p. 257.
- [103] ↑ Mangeon (A.), 2004, p. 775.

[104] ↑ Mangeon (A.), 2004, p. 771. Ce terme forgé par Mangeon nous semble éminemment approprié pour décrire les relations que la philosophie africaine entretient avec les autres disciplines des sciences humaines ainsi que la posture des intellectuels africains et américains noirs à l'intérieur même de la philosophie et des sciences humaines.

[105] ↑ Mangeon (A.), 2010, p. 233.

[106] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 299 et également 1995, p. 15 : « L'ethnophilosophie garde toute son importance. Elle signale aux philosophes africains de se mêler des autres sciences sans les ignorer ou discréditer. Une telle disciplinarité fera prendre conscience des limites du discours philosophique. »

[107] ↑ Bidima (J.-G.), 2011, p. 675.

[108] ↑ Bidima (J.-G.), 2011, p. 675.

[109] ↑ Wittgenstein (L.), *Remarques mêlées*, Paris, Garnier / Flammarion, 2002, p. 98, cité par Bidima (J.-G.), 2011, p. 675-676.

[110] ↑ Bidima (J.-G.), 2011, p. 676.

[111] ↑ Merleau-Ponty (M.), *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1960, p. 132-133, cité par Bidima (J.-G.), 2011, p. 676.

[112] ↑ Bidima (J.-G.), 2011, p. 677.

[113] ↑ Bidima emploie fréquemment le terme d'« entre-deux ». Voir notamment notre étude de la « traversée » bidimienne ainsi que celle de la pensée du non-encore et du possible chez Bidima, *infra*.

[114] ↑ Hountondji (P.), 1977, p. 48.

[115] ↑ Mudimbe (V.Y.), 1982, p. 171, cité par Mangeon (A.), 2004, p. 783.

[116] ↑ Mangeon (A.), 2004, p. 783 : pour les deux citations.

[117] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 72 : en note.

[118] ↑ Diagne (S.B.), 1985, p. 47 : pour les deux citations.

[119] ↑ Bidima (J.-G.), 2002a, p. 10.

[120] ↑ Bidima (J.-G.), 2002a, p. 8.

[121] ↑ Bidima (J.-G.), 2002a, p. 11. Voir également Bidima (J.-G.), 1993, p. 208-209, 281 ; 1995, p. 83-90 ; et 2011.

[122] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 208 et 1995, p. 90.

[123] ↑ Mangeon (A.), 2004, p. 852.

[124] ↑ Mangeon (A.), 2004, p. 772.

[125] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 13.

[126] ↑ V. Bidima (J.-G.), 2002a, p. 11, 1998a, p. 266 ; Obanda (S.), 2002, p. 151 ; Wiredu (K.), 1980, p. 31.

[127] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 266.

[128] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 217 : note 54.

[129] ↑ Bidima (J.-G.), 1995.

[130] ↑ Le concept de « traversée » est présent en filigrane dans l'ensemble de l'œuvre de Bidima mais il apparaît en tant que tel dans *La Philosophie négro-africaine* (1995) et est essentiellement développé et défini dans *L'Art négro-africain* (1997) et dans un article publié dans *l'Encyclopédie philosophique universelle*, tome IV, sous le titre « La philosophie en Afrique ». Les travaux suivants sont soit centrés autour de ce paradigme (v. n° 36 de la revue *Rue Descartes*, « Philosophies africaines : Traversées des expériences ») soit une mise en pratique de ce concept (v. par ex., « L'ethnopsychiatrie et ses revers : dire la fragilité de l'Autre », « Discours philosophiques africains : où en est le problème du droit ? », « Rationalités et procédures juridiques en Afrique » et dans une moindre mesure, v. « Préférences et Références. Un aspect de la démocratisation en Afrique »). Le concept de traversée que développe Bidima s'inspire de notes prises au cours de Louis Marin à l'EHESS, v. 1995, p. 7.

[131] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 267.

[132] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 267.

[133] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 7.

[134] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 7.

[135] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 267.

[136] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 8.

[137] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 12.

[138] ↑ Bidima (J.-G.), 2000a, p. 12.

- [139] ↑ Bidima (J.-G.), 1997a, p. 108.
- [140] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 267.
- [141] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 270.
- [142] ↑ Bidima (J.-G.), 1995, p. 124. Bidima partage là la même préoccupation que Mudimbe, v. Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 4-5.
- [143] ↑ Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 5 : « La marginalité désigne l'espace intermédiaire entre la dite tradition africaine et la modernité projetée du colonialisme ».
- [144] ↑ Bidima (J.-G.), 1995, p. 124.
- [145] ↑ Bidima (J.-G.), 1997a, p. 8.
- [146] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 11, v. aussi 1995, p. 105.
- [147] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 235.
- [148] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 268.
- [149] ↑ Bidima (J.-G.), 1997a, p. 111.
- [150] ↑ Bidima (J.-G.), 2003, p. 84. Sur la question du droit, v. également Bidima (J.-G.), 2000b et 2002b. Sur l'analyse de la lecture bidimienne du droit, v. notre chapitre IV, *infra*.
- [151] ↑ Bidima (J.-G.), 2002a, p. 10.
- [152] ↑ Bidima (J.-G.), 2002a, p. 17.
- [153] ↑ Voir Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 10 et suivantes ; Bidima (J.-G.), 1998a, p. 6.
- [154] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 106.
- [155] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 107.
- [156] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 112, v. aussi 1998a, p. 6 : « Le cadre de cette enquête voudrait que la formule « L'art négro-africain » s'entendît au pluriel. [...] Le pluriel indique ici la fragmentation ainsi que le primat du multiple et de la diversité sur les identités subsumantes. ».
- [157] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 72 : note 2.
- [158] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 68.
- [159] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 52.

[160] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 73-75.

[161] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 111.

[162] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 40.

[163] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 97. Voir également 1998, p. 58.

[164] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 108.

[165] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 58.

[166] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 115.

[167] ↑ Voir par exemple les tableaux de Bobo (République démocratique du Congo), d'Abu Bakarr Mansaray (Sierra Leone), les maquettes de Bodys Isek Kingelez (République démocratique du Congo).

[168] ↑ Le mélange de sonorités issues du jazz et de percussions africaines existait avant la création de l'afrobeat, notamment avec la musique *highlife* du Ghana ; v. Wiredu (K.), 1980, p. 37.

[169] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 118.

[170] ↑ Dénonçant les exactions et la corruption du régime nigérian, Fela Kuti créa la République de Kalakuta pour fuir la dictature nigériane et penser un monde autre ; ce qui lui a valu d'être victime de la répression policière et militaire, d'emprisonnement, de torture, et d'assister à l'assassinat de ses proches (défenestration de sa mère par la police).

[171] ↑ Voir par exemple la réflexion de l'artiste angolais Adriano Mixinge. L'exposition *Africa Remix. L'art contemporain d'un continent* (2005, Paris, Centre Pompidou) témoigne de ce que peut être aujourd'hui une certaine traversée de l'art et art de la traversée en Afrique. La notion de « remix » ainsi que celle de « transversalité » dont use Marie-Laure Bernadac, commissaire adjoint de l'exposition, rejoignent et complètent le concept de traversée de Bidima et attestent de son caractère opérationnel. V. 9 de *Cœur*, 2005, p. 10-21.

[172] ↑ Bidima (J.-G.), 2004b. L'ouvrage d'Appiah dont il est question s'intitule *Thinking It Through*.

[173] ↑ Bidima (J.-G.), 2004b, p. 58.

IV. La philosophie africaine comme praxis : penser le vivre-ensemble

L'étude du politique occupe une place considérable dans les travaux des philosophes africains. La publication d'ouvrages et d'articles consacrés à cette question est volumineuse. Bien souvent, il est question de concevoir une pensée qui puisse échapper à l'influence occidentale et qui permette de penser un futur africain. L'affirmation de l'existence d'une philosophie africaine relève d'une politique de la philosophie. La décolonisation mentale que prône Wiredu, comme toute tentative de déconstruction qui alimente nombre de réflexions philosophiques africaines, conduit à concevoir qu'il est important de penser le politique autrement que ne le fait la majorité des lectures occidentales, de construire une pensée philosophique du politique et du droit différente de celle des anciens maîtres, de sortir de leur épistémê et des catégories auxquelles ils recourent pour penser les sociétés africaines, afin de produire une philosophie qui réponde davantage aux attentes et aux besoins des citoyens. La philosophie qu'ils édifient devient alors une pensée de l'action. Elle se veut pratique car elle doit aider à comprendre la modernité africaine. Elle renoue avec une certaine tradition philosophique qui se préoccupe de répondre aux questions qui

ont trait à la vie de la cité et cherche à définir ce qu'est un bon gouvernement, liant politique et éthique. La réflexion des philosophes africains se comprend alors comme pro-jet. Il leur faut penser l'avenir, la manière dont les sociétés africaines pourront enfin parvenir à un vivre-ensemble meilleur et qui fasse sens. L'État constitue la préoccupation centrale de ces réflexions. Il y est appréhendé comme principal legs de la colonisation. Les philosophes s'attachent alors à discerner la nature de cet héritage afin de déceler ce qui peut être conservé et ce qu'il est préférable d'abandonner. Comprise comme imposition et création de nouvelles réalités ayant déstructuré les sociétés africaines, la colonisation est perçue comme un terrible tremblement de terre, ayant effrité les fondations du social africain. Dès lors, de nombreux travaux se penchent sur les institutions qui encadrent et organisent les sociétés africaines afin de proposer une lecture du politique africain qui soit aussi une lecture africaine du politique.

Lectures africaines du politique

La perception première des droits et des formes organisationnelles politiques des sociétés africaines que proposent les discours scientifiques ne peut se comprendre en dehors de l'entreprise coloniale. Pour pouvoir légitimer cette dernière, les pays colonisateurs ont présupposé que les sociétés qu'ils colonisaient n'étaient pas de véritables civilisations mais

s'apparentaient au contraire à des états de sauvagerie ou de barbarie. Cette approche de l'anthropologie évolutionniste a réifié les sociétés colonisées et les a transformées de la sorte en objet de discussion en leur retirant toute possibilité d'être productrices de sens et de savoir. Elle se caractérise alors par un ethnocentrisme et un évolutionnisme juridique naïfs qui va jusqu'à nier l'existence même de droits africains ^[1]. La « mission civilisatrice » confiée à l'Église lors de la période des découvertes est prise en main au XIX^e siècle – période de la colonisation de l'Afrique et de la constitution des États coloniaux – par le droit qui, moyen et instrument parmi d'autres de la domination coloniale, est *pensé* comme l'une des fins de la colonisation : celle-ci n'est plus seulement conquête de nouveaux marchés économiques, elle se présente également comme diffusion de liberté et de justice, abolition des coutumes et des institutions « barbares » et « inhumaines » des sociétés colonisées. Le droit endosse ainsi une dimension missionnaire. Il est identifié à la forme que revêt alors la société européenne, à savoir l'État moderne. De nombreux anthropologues prétendent ne pas déceler la moindre trace de droit dans les sociétés africaines ^[2] même s'ils reconnaissent l'existence d'un système de sanctions et de résolution des conflits répondant à des critères normatifs juridiques particuliers. La lecture des réalités africaines par les discours coloniaux – juridiques ou anthropologiques – limite le juridique à la coutume suggérant que ces sociétés ne font pas un usage raisonné et réfléchi de la loi, qu'il n'y aurait pas de distinction entre coutume et loi, parce qu'il n'y a pas d'État producteur de la loi. Le recours à la

coutume est supposé spontané, instinctif, non réfléchi – tel un réflexe social –, à la différence de l'application raisonnée de la loi. L'idée selon laquelle les sociétés africaines n'offriraient pas de mode particulier ni distinctif de résolution des conflits autres que ceux de la gestion morale et/ou religieuse de la société donne « l'illusion de l'inexistence des droits africains ramenés à des usages ou à des coutumes sans force juridique ^[3] ».

Cette lecture est renforcée par une compréhension des sociétés africaines comme étant harmonieuses, sans conflit inhérent. La primauté du social et la négation de l'individu transforment ces sociétés en union et concorde. Il ne peut y avoir de sources de discorde profonde et irrémédiable puisque ces sociétés ne forment qu'un seul et même corps. Le droit, comme ensemble de pratiques sociales et de règles de conduite, sanctionnant des comportements et recourant à un tiers pour son application, n'a pas de raison d'être dans une société fondamentalement une, dans laquelle le pluralisme est nié, le différent/d écarté, le désaccord évacué. Ainsi que l'explique Bidima, « la pensée du juridique implique ou présuppose l'éclatement de l'Un et la possibilité du pluralisme au sein duquel, à partir de la diversité des conflits et des désirs, on établit des règles du vivre-ensemble à l'intérieur desquelles s'articule la loi. On ne peut penser le juridique que dans la perspective d'une relation sociale *potentiellement consensuelle* mais *fondamentalement dissensuelle* ^[4] ». Les sociétés africaines étant présentées comme profondément harmonieuses, unies, unanimes, le droit comme résolution des conflits est évacué, de même que l'État comme

forme organisationnelle nécessaire à l'encadrement des relations conflictuelles de la société et à la délimitation de la violence au seul pouvoir étatique. Jean-Loup Amselle, contre les discours anthropologiques et africanistes, affirme que l'opposition sociétés sans État, segmentaires, *versus* sociétés étatiques, centralisées, est une invention coloniale et anthropologique. C'est là même l'acte fondateur de l'anthropologie politique avec la parution en 1940 de l'ouvrage de Meyer Fortes et d'Edward Evan Evans-Pritchard, *African Political Systems*, qui établit une telle opposition. Selon Amselle, cette dichotomie est le fruit d'un évolutionnisme qui considère que le progrès de la civilisation est le passage de sociétés sans État à des sociétés étatiques. D'après lui, ce que les anthropo-discours appréhendaient comme des sociétés sans État étaient des « dissidences étatiques ^[5] » qui s'étaient éloignées de leur centre. Il n'y avait pas de sociétés sans État en Afrique.

Une certaine reconnaissance de la présence du droit dans les sociétés africaines existe, mais elle corrobore une extraordinaire *dilatation* et *dilution* du terme même de « droit », de la même manière que les termes de « philosophie » et de « science » ont été quelquefois distordus lors de leur application à l'Afrique. Dans la mesure où le système réflexif et normatif de régulation sociale, produit de la Raison, est ce qui différencie les sociétés humaines des groupements animaux, la pleine négation de l'existence de droits africains signifierait l'exclusion des sociétés africaines de l'humanité. Pour éviter d'en arriver là, une certaine forme de droit a été reconnue en Afrique. Mais elle recouvre une réalité différente. Elle

correspond à ce qui relève davantage de l'ordre du religieux, de la morale, de la coutume, de la tradition. Une telle conception du droit, aussi peu juridique soit-elle, a une fonction particulière. Elle permet d'affirmer la supériorité du droit dans ses formes européennes – et indirectement de la civilisation européenne – et, de manière plus ou moins détournée, de légitimer l'entreprise coloniale. Le droit n'est pas uniquement un moyen à la disposition de la colonisation, mais il est également instrumentalisé comme une fin, en ce qu'il est présenté comme l'un des buts que poursuit la colonisation, à savoir : faire entrer ces civilisations dans l'ère/aire du droit.

Par ailleurs, face aux difficultés d'administration des territoires sous domination, le colonialisme a besoin que se déploie un savoir anthropologique qui lui permette de connaître davantage les sociétés qu'il entend contrôler et exploiter. Il n'est plus question de considérer ces territoires comme dénués d'organisation politique et constituant un vide juridique. Se développent des analyses précises d'institutions particulières afin de les adapter pour mieux asseoir le pouvoir colonial et qui reconnaissent la pluralité des institutions et des formes juridiques africaines^[6]. Il n'est alors aucunement question de « préserver les sociétés indigènes dans leur forme originelle [...] mais de permettre que les changements qui modifient les conditions de la société africaine s'opèrent sans dislocation inutile de la structure ». Autrement dit, il s'agit de modifier de l'intérieur même ces sociétés en « préservant et en adaptant ces institutions qui fonctionnent encore et sont susceptibles de s'adapter »^[7]. Pas plus que la politique française d'assimilation,

l'administration indirecte de la colonisation britannique ne respecte les sociétés africaines. Toutes deux sont irrespectueuses des institutions et des communautés qu'elles entendent dominer et contrôler. Lorsque la chefferie est conservée, elle l'est au prix de l'effacement de sa fonction véritable. Le chef est perçu, d'un côté, par les autorités administratives, comme représentant les colonisés et de l'autre, par ces derniers, comme participant, plus ou moins, à l'organisation coloniale intégrée à l'appareil administratif colonial. La colonisation a opéré une profonde modification des Droits africains et une considérable déstructuration du lien social en ce qu'elle a investi le chef de fonctions qu'il ne possédait pas nécessairement et en ce qu'elle s'est appuyée sur les nouvelles autorités qu'elle instituait. De plus, elle n'a retenu comme seul juge que le chef, effaçant alors un certain nombre d'acteurs du droit.

La pratique coloniale impose un droit pénal européen à des populations africaines et produit une multiplicité et une hiérarchisation des droits même si « malgré les apparences de ce dédoublement des juridictions, l'ordre judiciaire n'est pas pluraliste et reste dominé par la conception unitaire du droit français ^[8] ». Le droit européen cherche à être prééminent sans nécessairement s'imposer à toute la société colonisée. De fait, se considérant comme supérieur, le droit d'origine européenne refuse de s'appliquer à *toute* la réalité africaine. Pour maintenir sa supériorité, il se pense comme exceptionnel. Il se mérite et se décerne. Les droits sont alors classés, hiérarchisés – indigène, musulman, européen – selon une idéologie du développement

et du progrès qui lie l'évolution des sociétés à l'augmentation des normes et des procédures contentieuses de règlement des conflits. Le droit se dit alors africain (indigène), colonial ou métropolitain ^[9]. La rédaction des coutumiers intègre les droits africains dans les prérogatives du droit colonial et les dénature de la sorte en instituant de nouvelles réalités ^[10]. Elle les européenise pour faciliter la pénétration économique. Les statuts personnels deviennent des éléments du droit colonial et de coercition ^[11]. Nous sommes alors dans une situation de *références* multiples, avec une pluralité de foyers de production du droit du fait du triple discours – colonial/occidental, local, musulman – juridique qui pose la question de la construction et de la fabrication des normes, de ce qui fait norme dans la société. La multiplication des cours de justice dans les sociétés colonisées en raison de l'imposition d'un droit colonial autoritaire, la compréhension du chef comme celui qui rendait la justice excluant de la sorte de nombreux acteurs mais aussi son confinement à des tâches administratives, l'introduction de nouveaux personnages dans le droit (avocats, interprètes, fonctionnaires de justice, agents coloniaux...), la confrontation du juge traditionnel villageois ayant autorité au « juge non-magistrat désigné par l'administration ^[12] » doublé éventuellement d'un juge professionnel colonial, ainsi que la manière autre de dire le droit touchant autant le fond que la forme, non seulement posent la question des acteurs du droit – de qui dit le droit, de qui rend la justice – mais produisent également une image fragmentée de la justice et du juge et à terme, engendrent une perte de la relation fiduciaire des sujets

à la justice comme organisation sociale. Ce phénomène est renforcé par le fait que la justice qui s'applique aux sujets colonisés est profondément injuste. La dichotomie entre le droit en métropole et celui dans les colonies laisse percevoir une distinction, voire une rupture, entre droit et justice. En quoi le droit colonial est-il *toujours* du droit dans la mesure où la justice en tant qu'organisation sociale et juridique, dans ce contexte, n'est ni juste ni équitable ? La tension extrême entre le principe de justice et l'instrumentalisation du Droit comme moyen coercitif et répressif met en lumière la différence fondamentale entre un État *de* droit et un État *du* droit. En témoigne le régime de l'Indigénat. Dispositif coercitif d'un appareil juridique encadrant et légitimant la violence d'État sous prétexte d'un maintien de l'ordre, le régime de l'Indigénat offre aux colonisés une image du droit comme lieu de l'arbitraire et de l'injuste. Il s'agit d'une justice répressive, d'un droit exorbitant qui crée un nouvel espace juridique dans lequel le droit fait exception ^[13]. Ce droit légalise l'arbitraire transformant l'inacceptable en pratique d'État. Il offre alors l'image d'une justice dénuée d'équité. Il devient une posture, celle de l'autorité la plus injuste et la plus violente. En encadrant les rapports sociaux, politiques et économiques, le droit se transforme en expression du pouvoir et se mue en outil de domination lorsqu'il devient ainsi légalisation de l'arbitraire.

La période coloniale a bouleversé les droits africains parce qu'elle a profondément démantelé les liens sociaux qu'ils structuraient. Bayart explique que la colonisation a transformé les sociétés africaines qui ne connaissaient pas de frontières

linéaires et possédaient un droit sur les personnes et non un droit sur un espace. L'imposition du modèle européen de l'État définissant autrement l'espace social a rendu possible la propriété foncière sous-jacente à une certaine pratique du politique qui s'est accompagnée d'une monopolisation des moyens de production par une classe de dominants. La colonisation a ainsi profondément modifié les structures des sociétés africaines en introduisant un mode de production capitaliste fondé sur la propriété privée et le salariat. Dans cette perspective, l'État est devenu cette « détention du pouvoir politique, c'est-à-dire l'usage de la force légitime qui commande la "mise au travail" des groupes subordonnés et la maîtrise de l'économie. À cet égard également, le moment colonial a innové. Il a éloigné les acteurs des représentations symboliques ancestrales qui contribuaient à limiter la polarisation sociale ; il a introduit la technologie de l'État bureaucratique centralisé qui donne aux dominants les moyens de leurs fins, de l'écriture aux communications en passant par l'armement massif^[14] ». Pensé comme étranger, comme reste de la colonisation, l'État sera alors transformé en bouc émissaire, jugé responsable des maux de l'Afrique postcoloniale, par nombre d'analystes africains.

Même si elle a imposé de nouvelles formes organisationnelles, la colonisation n'a pas fait table rase du passé. Des structures ou des réminiscences précoloniales demeurent. L'on peut déceler aujourd'hui « au sein de l'État subsaharien l'influence d'une "triple histoire", précoloniale, coloniale, postcoloniale, qui a "cumulé ses apports"^[15] ». Alors que certains anthropologues et

africanistes considèrent que la notion même d'État est étrangère aux sociétés africaines et est donc un « pur produit d'importation ^[16] », Bayart préfère nuancer cette affirmation en faisant sienne la « distinction cruciale, introduite par Berman et Lonsdale, entre la « construction de l'État » en tant que création délibérée d'un appareil de contrôle politique, et la « formation de l'État » en tant que processus historique conflictuel, involontaire et largement inconscient, conduit dans le désordre des affrontements et des compromis par la masse des anonymes ^[17] ». Cette distinction lui permet alors de parler de « greffe de l'État » en Afrique sans que celle-ci ne soit à comprendre comme la construction d'un État par une élite d'« importateurs ». Au contraire, il entend montrer comment l'État subsaharien se « forme », c'est-à-dire comment le modèle de l'État occidental introduit « donne à une minorité d'autochtones l'opportunité historique de capter à leur avantage les nouvelles institutions » ^[18]. Certes les structures et le droit hérités sont ceux de l'État colonial ou métropolitain. Ce phénomène fait dire, par exemple, à Adotevi que « la décolonisation n'a pas été l'indépendance ^[19] » dans la mesure où les dirigeants africains n'ont pas produit de véritables réformes. La décolonisation n'apparaît comme ni plus ni moins qu'un « bricolage juridique ». « Coup de frein à l'histoire des Africains, la décolonisation aura paradoxalement produit moins de bouleversements que la colonisation elle-même » car elle n'a pas engendré de « révolutions dans les structures administratives et politiques » alors qu'elle aurait pu « utiliser les appareils hérités du colonisateur et copiés sur lui pour

liquider les séquelles de la société coloniale » ^[20]. La transmission du modèle occidental de l'État, c'est-à-dire davantage de l'État métropolitain que de l'État colonial, n'implique pas pour autant que l'État en Afrique soit une création *ex nihilo*. Les sociétés africaines ont leur dynamisme propre et se façonnent selon des répertoires multiples, « en l'occurrence, et de façon non exhaustive, répertoires de l'État jacobin de facture française, du *government* britannique, des modèles soviétique, nord-coréen ou chinois, du fédéralisme américain ; répertoire de l'Islam, du catholicisme ou du protestantisme ; répertoires autochtones du pouvoir lignager ou royal, du monde de l'invisible, du prophétisme, etc. ^[21] ». Le politique est un mixte « baroque qui est le propre de toute situation d'hybridation culturelle, à l'image des dirigeants congolais qui conjuguèrent la langue de bois marxiste-léniniste, les pratiques fétichistes du monde de l'invisible et le faste des grandes "griffes" de la haute couture française, italienne ou japonaise ^[22] », une traversée des expériences, pour reprendre un vocabulaire bidimien. Le dynamisme des sociétés africaines leur a permis d'intégrer des éléments extérieurs, de se les approprier et de les détourner de manière à pouvoir se construire elles-mêmes. L'absorption d'éléments extérieurs dans la constitution de soi n'est pas un phénomène nouveau dans la mesure où les sociétés africaines ont toujours été en contact avec des sociétés étrangères. Chaque société africaine, chaque État possède sa propre histoire. Celle-ci, comme toute histoire, est composée d'éléments divers, de facteurs endogènes mais aussi exogènes.

Les travaux de Bayart qui présentent une lecture foucaldienne du politique en Afrique et son concept de « politique du ventre ^[23] » sont devenus incontournables pour toute une génération de chercheurs francophones. Mais l'analyse de Bayart n'a pas toujours été reçue sans susciter débats et interrogations. Bidima reproche aux lectures foucaldiennes du politique en Afrique de réduire le politique aux pouvoirs et à l'étatique et d'oublier la question du vivre-ensemble ^[24]. Achille Mbembe propose une autre lecture des réalités africaines, poursuivie par Aminata Diaw. Le triple monopole de l'État, de la violence légitime, des ressources économiques et de la vérité, s'étiole depuis les années 1990. « En fait ce qui est fondamentalement remis en cause c'est la détermination essentielle de l'État, à savoir sa souveraineté. La désubstantialisation de cette souveraineté génère une fragmentation du commandement qui prend la forme de la privatisation ^[25]. » Les prérogatives habituelles de l'État tel que le monopole de la violence, la levée de l'impôt et le contrôle du territoire sont privatisés. L'on assiste depuis une dizaine d'années à un démantèlement progressif de l'État. La souveraineté économique et donc politique est perçue comme étant transférée aux bailleurs de fonds. La territorialité de l'État est mouvante du fait de la multiplication des lieux d'absence de l'État. Non seulement les frontières de l'État postcolonial ne sont pas nécessairement stabilisées, mais l'État n'a pas d'emprise absolue sur tout son territoire et se trouve en concurrence avec d'autres États ou d'autres institutions telles certaines églises ou autres sectes ^[26]. De plus, n'assurant plus

ses fonctions distributives, l'État se met en concurrence avec un secteur dit informel et engendre une « désinstitutionnalisation ^[27] » du politique et une discontinuité de l'État. La multiplication des acteurs privés intervenant dans l'espace public produit de nouveaux modes de constitution de la propriété privée et de l'inégalité et n'a pas permis aux Indépendances de tenir leurs promesses. Sous prétexte d'une faillite de l'État dans le domaine économique, une libéralisation du marché a été prônée ; ce qui a encouragé le transfert du capital public aux sphères privées. Ce processus se développe dans un contexte de « rareté matérielle extrême » se caractérisant par des crises de subsistance (pénurie, difficulté d'approvisionnement, disette...) et une diminution importante des ressources des populations alors même que leurs dépenses augmentent (hausse du coût de la vie et des impôts). La dérégulation de l'économie a favorisé la mise en place de pouvoirs privés et a généré des situations où état de paix et état de guerre ne sont plus dissociables car elle plonge des pans entiers du marché dans une économie souterraine et parallèle. Les activités de guerre engendrent de nouveaux patrimoines et de nouvelles inégalités. Aux côtés des guerres qui prolifèrent à partir de pillages et de rapines, se dressent des États qui autorisent les soldats et les policiers à « se payer sur l'habitant [...] dans l'administration quotidienne de la coercition (barrages routiers, rafles, collecte forcée de l'impôt, saisies illégales, rackets et passe-droits divers) ^[28] ». Ainsi émergent de nouvelles « cliques locales ^[29] » dont l'existence ne peut être que compatible avec un État qui a abandonné son monopole de la

violence et a procédé à une privatisation de la contrainte. Ainsi s'expliquent l'apparition de nouvelles institutions privées en charge d'administrer la violence et la mise en place d'organisations (para) militaires ou juridictionnelles privées. « À la limite, explique Achille Mbembe, c'est l'État lui-même qui n'existe plus en tant que technologie générale de la domination ^[30]. » Cette situation n'est pas tant celle d'une absence d'État que celle d'un « dédoublement quasi constitutionnel du pouvoir ^[31] ».

Le vécu du politique et de l'État en particulier sous le mode de la violence, de l'inégalité et d'une situation économique des plus précaires a amené un nombre important de philosophes africains à aborder le politique à travers le prisme de l'État autoritaire, omnipotent et omniprésent. La diabolisation ^[32] de l'État perceptible dans un nombre marquant de textes philosophiques africains le transforme « sur le plan symbolique, [en] nouveau bouc émissaire chargé de tous les maux (place peu enviable qu'occupait naguère la colonisation dans la rhétorique tiers-mondiste) ^[33] ». Mais Bidima reproche à ces travaux d'avoir oublié de critiquer le marché, l'étude du politique effaçant alors celle de l'économique. Il discerne là « la dernière ruse de la logique identitaire du libéralisme économique » qui autorise « la critique tout en la canalisant vers l'État postcolonial (élections truquées, lois électorales obscures, etc.) et non vers les règles du marché » ^[34]. Dénoncer l'État sans étudier les catégories économiques sur lesquelles il est fondé évite de penser l'insertion de l'Afrique dans la mondialisation, c'est-à-dire dans un système économique

particulier, celui du capitalisme, et conduit à la seule responsabilisation des dirigeants africains. Malgré l'incapacité, semble-t-il, structurelle de l'État postcolonial, les philosophes africains qui le condamnent ne pensent ni son anéantissement ni son abolition car la diabolisation de l'État africain a engendré son contraire : une société civile idéalisée. Cette dernière apparaît comme l'autre de l'État à construire, comme ce qui permettra une « démocratisation éthiquement fondée en Afrique », comme la « structure de régulation du pouvoir politique, mais aussi comme instance de sa moralisation et de celle de la société »^[35]. Appréhendée comme l'organe intermédiaire entre les individus et comme l'aménagement de l'État « capable de défendre l'ensemble des intérêts de la société »^[36], la société civile semble offrir un rôle de contrôle et de limitation du pouvoir, pouvant amener les masses africaines à une conscience politique. Cette idéalisation dénoncée par Bidima aboutit à ce qu'Aminata Diaw nomme une « fétichisation du concept »^[37] de société civile. Celle-ci est perçue selon une « vision romantique [...] occultant le fait qu'elle puisse être [...] le lieu de confrontation de valeurs et d'intérêts qui ne participent pas nécessairement à la démocratisation de la société »^[38]. De fait, les philosophes africains dont les regards sont tournés vers une société civile, espoir de puissant contre-pouvoir, ne perçoivent pas que celle-ci « réactive certains pôles identitaires »^[39] dans sa rivalité avec l'État. Aussi Bidima appelle-t-il à dégager les fictions que le sujet au sein de l'espace public construit sur l'État et sur lui-même afin de pouvoir produire un discours auto-critique qui

permette aux ardents défenseurs de la société civile d'interroger son éventuelle responsabilité dans les diverses situations postcoloniales, mais aussi sa propre légitimité. « Au nom de qui parle cette société civile ?, s'interroge Aminata Diaw. Sa parole n'est-elle pas une parole travestie ? » ^[40]. Quel est le véritable auteur des énoncés qui circulent dans l'espace public ?

Bidima et Diaw estiment que l'État et la société civile participent tous deux à la même sphère du pouvoir. L'espace politique est fabriqué aussi bien par les dominants que par les dominés. Par leur résistance, leurs stratégies d'évitement, leur art de l'esquive, les gouvernés participent néanmoins à la conception de l'espace politique et le forgent. État et société civile opèrent selon le même mode de fonctionnement. Tous deux procèdent par réduction du multiple. L'État, perçu selon le prisme de l'unité, est ce qui unifie la société. Il est « l'un, auquel est ordonné le multiple. Il est ce par quoi s'unifie ce qui ne serait qu'un conglomerat inconsistant de "peuplades", de "populations", ce qui enfin donne forme et partant valeur à un magma sans qualité, à une matière première, un quasi-néant ou pure négativité. [...] Ainsi, l'État se campe comme la puissance structurante, l'agent permanent et inaltérable de l'unification de ce qui autrement n'est que chaos, formations instables aux mouvements imprévisibles et désordonnés ^[41] ». De la même manière, la société civile est une, face à l'État. Elle réconcilie les intérêts divergents et prétend résorber toute division au service des factions en lutte pour le pouvoir. Elle serait alors ce qui peut sauver l'État d'une mort certaine ^[42]. Mais l'unité de la

société civile semble davantage rêvée que réelle. L'importance des réseaux ainsi que des diverses associations au sein de la société civile la conjugue au pluriel. Elle est « protéiforme » et traduit un « morcellement de l'espace public en coterie sociales »^[43] engendrant une appropriation identitaire des espaces ainsi que le présageait Bidima. C'est pourquoi « contre la logique des foyers, des identités et de l'assurance », il préfère appréhender « le départ, le passage et la traversée » demandant alors « quels sont aujourd'hui, au sein de la société civile, les pôles du nomadisme, les logiques traversières et les actions de surgissement »^[44]. Aussi appelle-t-il à lire la société civile à partir des notions de « frontière », de « fluidité », de « traversée », de « seuil », cette dernière étant « la région de l'essai, de l'appel, de la transition et de la traversée »^[45].

Pensés autrement, l'État et la société civile pourraient « libérer les forces susceptibles de favoriser l'émergence des seuils, obligeant ainsi le sujet à l'inquiétude, à la prudence et au souci qui animent tous ceux qui, dans le tangage de l'entre-deux et dans la traversée, se soucient du mouvement »^[46]. C'est là vouloir redonner au Sujet de l'État postcolonial toute son importance et sa possibilité d'épanouissement et de réalisation et le penser comme devant participer à la construction du politique. Il est souvent reproché à l'État postcolonial de se distancer des hommes et de ne pas être « le fait du peuple dans sa réalité et son hétérogénéité historiques concrètes, mais [d'être] un bloc erratique, absolu, sans références ni ancrage dans la substance éthique et culturelle »^[47]. D'aucuns ont alors pensé, pendant un temps, la nécessaire africanisation ou

« indigénisation ^[48] » de l'État, de la démocratie, du politique dans la mesure où penser le politique en Afrique, c'est aussi « engager la déconstruction des traditions, des principes, des institutions [et] entreprendre leur reconstruction générale, la reconceptualisation de notre univers mental, la refonte des attitudes et des catégories, tout ensemble ^[49] ». Wiredu appelle alors à construire une société sans heurts entre la société civile et l'État, telles que les sociétés africaines traditionnelles en donnent l'exemple. Ces dernières se caractérisent, explique-t-il, par une intégration de la sphère dite civile. Elles sont communautaires et non individualistes et elles reposent sur une règle d'or selon laquelle les intérêts de l'individu doivent s'ajuster à ceux des autres, c'est-à-dire à la société. Dans de telles communautés, l'individu doit s'efforcer d'harmoniser ses intérêts à l'intérêt commun. La notion d'harmonie est alors fondamentale. Elle est rendue possible et entretenue par un processus de conciliation des différences : le consensus.

Inscrits dans une opposition Afrique – Occident, des penseurs comme Fabien Eboussi-Boulaga et Kwasi Wiredu rappellent au monde occidental que son modèle ne saurait offrir l'unique forme possible de démocratie. Dans la mesure où celle-ci pour être opérationnelle doit s'enraciner dans une culture parce qu'elle ne peut être imposée de l'extérieur, elle est « toujours à recommencer, dans un contexte changeant ^[50] » et revêt des formes différentes selon les lieux et les époques. Il est donc proposé de penser autrement le politique en l'africanisant autant que faire se peut afin de tenir compte des spécificités des sociétés et de leur « redonner une dynamique africaine ^[51] ». Il

est question d'une nouvelle appropriation intelligente et critique des traditions africaines. Wiredu suppose que le consensus en vigueur dans les sociétés traditionnelles, adapté aux réalités africaines actuelles, pourrait se révéler déterminant. Cette forme de prise de décision est pensée à la fois comme un idéal qu'il faut chercher à atteindre et une méthode procédurale, un mode opératoire, qui permet de gérer les flux de voix qui s'expriment dans le cadre libre d'une société démocratique. « En de nombreuses régions de l'Afrique traditionnelle, témoigne Wiredu, la décision par consensus dans les conseils dirigeants garantissait une véritable démocratie sans aucune comparaison avec le système actuel des partis ^[52]. » Les situations conflictuelles qui ont traversé les pays africains depuis l'indépendance ont été parfois tellement violentes que la recherche et la primauté de l'harmonie et de l'Un au sein de la démocratie sont privilégiées. Tout se passe comme si était encouragée la fusion des différences dans un tout englobant. La démocratie ne saurait être comprise comme lieu d'expression de conflits mais, au contraire, comme étouffement des divergences dans un consensus mobilisateur. Moyen de résoudre les conflits inévitables au sein de toute société et d'éviter une exacerbation des désaccords, le consensus permet de regrouper des opinions diverses autour d'une décision commune. Ce mode de prise de décision du groupe est nécessaire à l'action et évite l'immobilisme. Il est le compromis, c'est-à-dire l'ajustement des intérêts individuels à la nécessité commune, en vue de l'action. Il n'induit pas une nécessaire conformité à une croyance éthique. On ne s'accorde

pas sur ce qui est vrai ni sur ce qu'il faut faire mais uniquement sur ce que l'on va faire. Tourmenté par le désir de mettre fin aux conflits qui ruinent les sociétés contemporaines et qui ont engendré guerres et crimes contre l'humanité, voire génocide, Wiredu cherche à penser un système politique qui permette de résorber les désaccords. Pour cela, il lui faut supposer qu'il ne saurait exister d'intérêts contradictoires et irréconciliables et qu'il est toujours possible de réduire les conflits et de gommer les différends et les différences dans l'unanimité. La société est perçue avant tout dans son unité et non dans sa diversité. L'intérêt commun prime toujours, ainsi que le suggère l'image akan du crocodile à deux têtes en lutte pour obtenir la nourriture mais reliées par un seul et même ventre, symbolisant leur intérêt commun.

In Kwasi Wiredu, « Democracy and Consensus in African Traditional Politics. A Plea for a Non-Party Polity », <http://them.polylog.org/2/fwk-en.htm>



Pour Wiredu, cette image illustre la non-existence d'intérêts contradictoires^[53]. Il persiste, au contraire, un intérêt primordial partagé par tous et effaçant les différences. Aussi la réconciliation est-elle possible dans et par le consensus. Mais

elle l'est également par l'« impartialité compatissante ^[54] » qui permet de concilier les intérêts opposés. Le consensus ne cherche pas à détruire les différentes opinions mais à aboutir à une solution partagée, à une voix commune. Il s'agit d'une véritable éthique de la discussion dans la mesure où il est le mode de prise de décision dans le cadre d'une discussion rationnelle. Mais Wiredu se montre naïf lorsqu'il affirme que dans le cadre de la délibération devant aboutir au consensus, les discussions sont non partisans et que les arguments obéissent à la seule raison. Le défi du consensus est de parvenir à concilier les intérêts différents sans les homogénéiser, à permettre aux voix distinctes et variées qui composent la société de se faire entendre sans se fondre les unes dans les autres, à consentir à chaque voix la possibilité de s'exprimer et d'être représentée et à répondre aux attentes des opinions qui composent la société, fussent-elles minoritaires. Wiredu reproche aux sociétés démocratiques occidentales d'être des démocraties de la majorité qui satisfont la volonté du plus grand nombre au détriment de la minorité. Selon lui, la non-représentation des opinions minoritaires est une violation de l'un des droits de l'Homme les plus fondamentaux, celui d'être représenté. Ce modèle démocratique favoriserait la concurrence et offrirait le spectacle d'une lutte perpétuelle pour le pouvoir. Il ne dispose pas des structures permettant une saine coopération des intérêts opposés ainsi qu'une juste représentation de toutes les tendances de la société. Afin de pallier les manques et les défauts du système démocratique occidental, Wiredu propose de penser une démocratie

consensuelle et établit entre ces deux conceptions de la démocratie une différence non pas de degré mais de nature.

La démocratie consensuelle caractérise un système indépendant de tout parti politique. Ne niant pas le droit d'association qui est également l'un des droits de l'Homme des plus fondamentaux, Wiredu tend néanmoins à réduire le rôle des partis politiques dans *Cultural Universals and Particulars*. Ils ne doivent exister qu'en tant qu'ils sont des groupes de réflexion et de discussion. Leur fonction essentielle est de canaliser le pluralisme. Wiredu reconnaît à chaque élu le droit d'appartenir à un parti ou à une association, mais seulement dans la mesure où toutes les tendances sont représentées afin de constituer un fonds consensuel de représentation. L'individu élu doit l'être en son nom propre et non pas en tant que membre d'un parti. Le gouvernement issu d'un tel système n'émane pas d'un parti ou d'une coalition des différents partis mais des citoyens. Le philosophe ghanéen peut ainsi affirmer qu'il n'existe aucune connexion nécessaire entre démocratie et multipartisme. Dans ce système politique non fondé sur les partis, seule une voix s'élève. Comment ne pas comprendre une telle solution autrement qu'en y percevant ce qui caractérise tout régime totalisant et totalitaire ? Comment Wiredu peut-il encore qualifier de démocratique un régime niant le rôle même des partis et des instances représentatives ? Si le consensus suppose la différence et n'entraîne pas nécessairement un accord total, il importe, selon Wiredu, de parvenir à une position collective, où l'on ne parle plus que d'une seule voix ; ce qui, selon lui, résoudrait la question de la représentation. Les

intérêts étant, au final, les mêmes, peu importe qui les défend puisque tous se retrouvent dans le même. C'est là faire fi des oppositions de classes et de groupement d'intérêts et ne pas comprendre la démocratie comme moyen de gérer le conflit engendré par la compétition des désirs. Emmanuel Chukwudi Eze explique alors que le consensus ne peut pas être le but ultime de la démocratie mais seulement l'un de ces moments ^[55]. Selon Aminata Diaw, il doit porter sur la « volonté de vivre ensemble ^[56] ». On ne saurait effacer d'un revers de la main les intérêts contradictoires qui s'expriment dans le système productif économique et politique actuel. Étant donné l'importance de l'industrialisation et des clivages socio-économiques qu'elle engendre, Wiredu reconnaît que l'approche d'un système consensuel indépendant de tout parti politique est difficilement envisageable. Aussi, *pratiquement*, l'approche multipartiste est-elle préférable et offre-t-elle des garde-fous contre la tyrannie de la majorité. Mais Wiredu considère que le système démocratique multipartiste se caractérise par la division qu'il orchestre en instituant des partis défendant des intérêts opposés. Il refuse d'admettre que ce sont les intérêts contraires, engendrés par le fonctionnement économique de la société, qui réclament des partis différents pour les représenter. Les oppositions étant encouragées par les partis politiques, il suffit alors de proclamer l'unité de la société et des intérêts pour la re-trouver. Cette position n'est pas sans rappeler celle des « leaders africains [qui] espèrent que les mots créeront la vie, que le concept de parti unique se transformera en unité nationale, en autorité effective, en État ordonné. Ils

espèrent qu'un jour le Verbe se fera chair^[57]. » Vidée de son contenu parce que fondée sur une compréhension selon laquelle les intérêts ne sauraient être contradictoires, la notion de représentation dans le système démocratique consensuel n'apporte pas de solution au problème de la représentation dans la mesure où à aucun moment n'est pensée ni la notion même de « mandat » confié aux représentants – élus – participant au conseil délibératif ni la pratique quotidienne du contrôle du respect de cet éventuel mandat. Le problème de la non-représentation de la minorité n'est pas résolu. Comprenant que la démocratie et la soumission de la minorité à la majorité ne sont pas des choses identiques, Wiredu a essayé de fonder un système démocratique qui représente autant les intérêts de la majorité que ceux de la minorité. Or il ne s'interroge pas sur la nature ni sur les formes de celle-ci, semblant ne comprendre les notions de « majorité » et de « minorité » qu'en termes quantitatifs. Force est de constater que diverses minorités assemblées ne correspondent pas nécessairement au plus grand nombre. Il ne s'agit pas là d'éléments qui peuvent s'additionner : en dehors de l'aspect quantitatif, il est question de rapports sociaux sanctionnés et codifiés par le politique, le droit et les mœurs. Il n'est qu'à penser à la situation des femmes. Alors qu'elles représentent la moitié de l'humanité, elles sont tenues éloignées des lieux décisionnels de la vie sociale et politique. Dans bien des cas, la minorité, c'est-à-dire l'ensemble des hommes et des femmes dont la voix, les intérêts, ne sont pas pris en compte, constitue en fait la majorité numérique de la population. Il est préférable de renverser les

termes et de se demander comment le système démocratique peut représenter la majorité de la population et ne plus être l'instrument d'une minorité aux mains de laquelle est concentré le pouvoir politique et économique. Comment expliquer sinon que les voix de toute une partie de la population, comme celles des femmes, des chômeurs, des étudiants, de la jeunesse, des travailleurs, des petits paysans... ne soient pas entendues et parviennent difficilement à s'élever ? Ces voix ont le sentiment d'être peu ou pas écoutées. Elles perdent confiance dans les dirigeants qui les gouvernent et finissent par se désintéresser du politique. Une telle désaffection du politique ne signifie pas nécessairement une perte de l'intérêt pour la chose publique mais une distanciation quant à la *pratique* du politique. Il semble difficile dans une telle situation de concevoir une citoyenneté pleine et entière et qui fasse sens.

S.B. Diagne, dans un texte intitulé *Reconstruire le sens*, appelle à renouer le lien fiduciaire entre les gouvernants et les gouvernés. C'est là ce qu'il appelle le « défi de la bonne gouvernance [...] celui de la crédibilité des politiques et des institutions nationales, base de la confiance en l'avenir qui est la condition de l'investissement ^[58] ». Empruntant le vocabulaire des institutions internationales, S.B. Diagne entend par bonne gouvernance, « une nouvelle philosophie politique de l'État » qui reconstruise « le sens même du gouvernement des sociétés dans le renouvellement du contrat social, qui refonde *l'identité* et la citoyenneté comme projet et mouvement créateur d'avenir sur la démocratie et le pluralisme, pour

dépasser une situation de repli sur soi et de fragmentation où l'identité est simplement ramenée à *l'appartenance* ^[59] ». S.B. Diagne appelle les uns et les autres à prendre en main leurs responsabilités et à respecter la loi et l'indépendance du pouvoir judiciaire. Il invite l'administration à offrir d'elle une image de sérieux et de prise en compte de l'intérêt général, afin qu'elle forme « des hommes et des femmes pénétrés du sens de l'intérêt général et motivés ^[60] » au service des administrés, en fonction d'un bien commun pensé et de l'intérêt général. L'administration doit avoir « le sentiment d'être au service d'une politique économique et sociale clairement définie et pour laquelle les responsabilités sont établies ^[61] ». Le philosophe sénégalais souhaite avant tout penser l'implication et la responsabilisation des Africains. Aussi partage-t-il l'affirmation ambiguë de l'Unesco selon laquelle « le développement de l'Afrique est avant tout l'affaire des Africains ^[62] » et celle de la « littérature de l'irritation » d'intellectuels africains, qui soutiennent que le développement ne dépend pas seulement des économistes mais résulte en « la mise en œuvre d'un projet collectif, où la culture et les mentalités occupent toute leur place et qui suppose initiative et éclairage prospectif ^[63] ». S.B. Diagne s'efforce de construire une pensée prospective qui offre au temps une dimension politique et permette de construire une société et une citoyenneté à partir d'un futur commun possible. En ce sens, la démocratie bien pensée serait l'« invention de sociétés africaines ouvertes, qui apprennent à se donner un avenir et qui retrouvent [...] “la force, l'imagination et l'inspiration” qui permettent de “parler

autrement de l'Afrique" ^[64] ». S.B. Diagne dégage un lien important entre la démocratie et la possibilité de « construction, grâce à la participation de tous, d'une vision partagée du futur ^[65] ». Le consensus apparaît comme la réponse adéquate à la « fragmentation sociale ^[66] » et à la montée des ethnicismes. Il permettrait de renouer un lien social distendu, effilé et quelquefois rompu. Mais le risque de fusionner les différences et d'ignorer l'existence et la persistance d'intérêts non conciliables demeure. Lorsqu'il est question de donner « un fond commun ^[67] » aux divergences, d'attribuer à tous les acteurs un « même horizon de sens ^[68] », l'écueil principal est d'aboutir à une obturation des possibles dans la mesure où les intérêts divers sont fondus les uns dans les autres. Bien souvent, remarque Eze, ceux qui cultivent l'idée que les intérêts s'épanouissant dans les sociétés contemporaines sont les mêmes pour tous sont précisément ceux-là même « qui profitent le plus des arrangements sociaux et politiques ^[69] » et qui ne tireraient guère d'avantages d'une reconnaissance des intérêts réels de chacun et d'un changement significatif de la structure sociétale. Il faut alors définir avec précision ce que peut être une « vision partagée du futur », celle-ci pouvant se comprendre soit comme la construction d'un vivre-ensemble qui prenne en considération le conflit inhérent à toute démocratie ainsi que l'existence d'intérêts irréconciliables, soit comme la construction et l'application d'un consensus obligé.

Penser une vision partagée du futur pour S.B. Diagne équivaut à comprendre le temps selon sa dimension politique afin que la société puisse être perçue comme un projet à construire ; ce qui

permet à la citoyenneté de faire sens. Contre une lecture ethno/anthropo-logique coloniale du temps dans les sociétés non occidentales, S.B. Diagne, avec quelques chercheurs du CODESRIA, entend récuser « un ethnologisme du temps culturellement différencié selon une ligne de partage qui passerait entre des sociétés attentives à l'avenir au progrès, et des sociétés essentiellement soucieuses de leur tradition, pour l'universelle nécessité d'un devenir maîtrisé par et dans une "culture politique du temps" ^[70] ». Il poursuit en affirmant qu'il « n'est pas des sociétés pour qui le temps est invention, opposées à d'autres pour qui le temps serait menace et déperdition. L'attitude prospective est ce qui fait partout l'humanité de l'homme. » La temporalité est la « texture même » ^[71] de la nature humaine. Toutes les sociétés doivent « s'inventer et inventer leur futur dans cet univers global ^[72] » de la mondialisation. Il s'agit de penser la prospective à une époque caractérisée par l'incertitude du devenir, le sentiment de dépossession et d'impuissance engendrés par l'insertion dans une économie-monde dirigée par des puissances extérieures laissant penser que « demain est ailleurs ^[73] ». Le sentiment de l'extranéité du futur est suggéré, par exemple, par la « dévaluation ^[74] » même de l'État-nation provoquée par celle du Franc CFA orchestrée par un gouvernement français. Cette perte de la souveraineté des États africains dans le cadre d'une économie-monde dirigée par les puissances occidentales, l'inféodation de ces États aux directives des anciens colonisateurs et des institutions internationales, aux bailleurs de fonds, vécues par les peuples africains, annihilent tout désir

de futur. Ce dernier est effacé. Il n'est plus perçu comme étant possible. Il n'est pas source d'espoir car il ne peut rien promettre. Le sentiment d'éternelle dépendance et de soumission forcée dont on ne peut s'extraire empêche de concevoir l'avenir comme ce qui est à inventer, à créer et à construire. Il est déjà donné. Tout semble joué d'avance. Le futur est condamné à ne plus exister, à ne plus être possible. Dès lors, « c'est la démocratie qui est en danger parce que le désir de futur s'est affaïssé et avec lui la puissance culturelle collective seule à même d'inventer le futur ^[75] ». La société ne peut plus être perçue comme un projet à construire, ni la citoyenneté faire sens, dans la mesure où la société est conçue ailleurs. Le citoyen ne peut participer à l'édification d'un projet d'un vivre-ensemble. « La démocratie perd son sens d'être une société ouverte et ouvrant sur le futur ^[76] . » Depuis l'adoption du multipartisme, la classe politique n'a pas su proposer de véritables « projets ouvrant les chemins du futur ^[77] » ; ce qui a engendré une « perte du sens civique ^[78] », un effritement du lien social. La société semble incapable de proposer un vivre-ensemble futur, un projet, et elle n'offre pas la possibilité de construire un lien social et donc une citoyenneté. C'est au nom de la démocratie et pour elle que « la difficile construction d'une capacité prospective et d'une appropriation par les populations d'une vision de l'avenir qui fonde leur participation citoyenne à un projet, doit être entreprise, avec volonté et responsabilité ^[79] ». La citoyenneté ne peut avoir de sens que si un projet de vivre-ensemble est proposé à élaborer. En cela, la citoyenneté est elle-même une attitude prospective.

La démocratie devient anticipative en ce qu'elle « repose sur une citoyenneté reconstituée sur un commun désir de futur ^[80] ». L'attitude prospective est celle qui redonne sens au politique, à l'État, à la Nation, à la citoyenneté. Sous un éclairage blochien, S.B. Diagne conçoit qu'il est primordial d'« éclairer les ruptures nécessaires pour ouvrir l'avenir ^[81] » et libérer la force mobilisatrice du « non encore advenu ». Pour que la citoyenneté soit pleine et entière, elle nécessite un espace public qui soit ouverture au possible et où toutes les voix puissent s'exprimer, débattre, se projeter et proposer.

Afin que se construise un sujet africain qui puisse s'exprimer, et par là se constituer, se reconnaître comme individualité avec des opinions et des droits notamment celui de penser autrement, de se mettre en marge du pouvoir et de l'idéologie dominante, il est nécessaire que l'individu ne soit pas noyé dans une communauté qui l'englobe et le détermine en tous points, qu'il puisse se déployer dans un espace public. Car, « contrairement au populisme africain qui penserait que le problème politique majeur n'est pas la subjectivité, mais la communauté », il faut concevoir la subjectivité selon « la mise en mouvement et la relation », c'est-à-dire par l'entremise de « ce que Habermas appelle le “paradigme de l'intersubjectivité”, à partir duquel on discutera le problème de la citoyenneté ^[82] ». Pour qu'il y ait communauté, il faut qu'il y ait sujet. Et une communauté bien comprise n'est pas une simple agrégation de monades solitaires et isolées, mais davantage un ensemble d'individus interagissant, élaborant et s'appuyant sur des sens et des significations communes. Tout individu s'inscrit

dans une communauté narrative formant un espace public compris comme le lieu où les différentes voix constitutives de cette communauté se partagent pour constituer le sens. Le divers compose et édifie un espace commun dans lequel de multiples voix se déploient et agissent. Mais un espace public de liberté, c'est-à-dire « un espace ouvert de discussion, de confrontation d'idées et de représentations ^[83] » ne peut exister sans que l'État n'abandonne le monopole de la vérité, car lorsque le pouvoir fabrique le passé et la mémoire d'un peuple, lorsqu'il impose ce dont on doit parler et ce qui doit être tu, lorsqu'il se mue en source du sens, il interdit de fait l'usage public de la raison. Dès lors, il devient urgent de pouvoir « instituer ou restituer le langage et la parole comme moyen de rechercher, de trouver et de communiquer le vrai, comme moyen de délibérer, de promettre, de s'engager ^[84] ». La sphère publique ne peut se passer d'une éthique de la discussion ^[85], nécessaire à la démocratisation de la société et à la construction de la citoyenneté. Il est important de lier la constitution d'un espace public de liberté et d'ouverture à l'organisation spatiale et sociale de la parole, à la manière dont est distribuée la parole dans le cadre public, dont est représentée et répartie la voix comme expression politique, comme rapport à la vie de la cité. Il s'agit de déceler comment circulent les voix ainsi que les moyens auxquels elles recourent afin de se diffuser et de dégager qui possède et gère les flux de parole. Bidima rappelle, en effet, que Marx a établi le lien existant entre discours et action et a mis en évidence le problème de la circulation des énoncés au sein de la société. Dès lors, se pose la question de

déterminer qui des gouvernements, des médias, des élites et surtout du capital régit et oriente les flux de voix, qui est le réel énonciateur de la parole proférée – la voix communiquant n'étant pas nécessairement celle qui produit le discours, elle peut se révéler n'être que reproductrice d'une parole orchestrée ailleurs – et quelle place est accordée aux voix en marge du pouvoir politique et économique. Bidima reconnaît que dans les sociétés contemporaines, bien souvent, les voix qui s'élèvent sont celles des personnalités au pouvoir, que celui-ci soit politique, économique, militaire ou religieux. Ont accès à la parole celles qui s'insèrent et défendent un système mis en place. Elles créent ainsi leur idéologie, l'« idéologie dominante ». Plus leur statut social est élevé, plus ces voix ont force de persuasion. Aussi ces sociétés hiérarchisent-elles l'espace public du discours et déterminent-elles, par l'organisation sociale et spatiale qu'elles proposent, la parole publique. Cette dernière est réservée à une élite qui élabore et « confisque la scène énonciative ^[86] » à la majorité des citoyens. Afin que la voix ne soit pas donnée à tous, il faut que la prise de parole soit extrêmement hiérarchisée et le langage opaque à l'instar de celui, technique, employé dans les administrations. Bidima note que « le premier effet des discours politiques en Afrique noire francophone, consiste en la privation/confiscation de l'espace du discours ^[87] ». Le pouvoir institue *une* voix qui énonce *une* parole, celle de la pensée consubstantielle et souveraine. S'élabore ainsi un « référent unique garant suprême de tout dire et de tout faire ^[88] ». La voix unique et auto-référentielle s'institue et s'impose aux voix multiples à qui

l'on refuse l'accès au débat public. Ou alors de manière plus sournoise, le droit à l'expression leur est accordé mais à l'intérieur d'un cadre déterminé, voire surdéterminé, toujours par le pouvoir, et qui doit aboutir à un consensus unificateur et englobant.

Une société qui consent à chacun de ses membres la possibilité de s'exprimer ne peut éviter la multiplicité des voix et donc le conflit. De ce point de vue, loin d'être le symptôme d'une société malade, le conflit s'oppose au consensus mobilisé par la pensée identifiante et atteste de son caractère démocratique. Il n'est pas seulement ce qui divise, sépare. Il recouvre également une fonction symbolique. « Par le conflit, la société redéfinit ses régimes normatifs, structure de nouvelles attentes, produit et révisé ses procédures d'interaction, sonde l'hétéronomie au sein de l'ordre de ses institutions et remet finalement en perspective certains de ses jugements ^[89] ». Il est ce qui permet à la société de prendre ses distances avec elle-même. Encore faut-il qu'il soit compris dans un espace ouvert, tolérant et démocratique. La démocratie est le régime politique qui, dans une certaine mesure, tolère le conflit, le *dé-bat*. Si son fondement se trouve dans la possible contestation et opposition qu'elle présume et si elle autorise ce qui délie ce qui était imbriqué, noué ensemble, alors la démocratie voile en son sein ce qui risque de la détruire. Se construisant sans cesse, elle se doit de proposer les dispositions requises à la résolution et au dépassement du conflit de sorte qu'elle puisse tirer profit des opinions contraires qu'elle admet, préserver le lien social et renforcer le vivre-ensemble. Se référant à Ricœur, Bidima

explique qu'il faut donc accepter que le consensus soit conflictuel et que la société parle de plusieurs voix^[90]. Toute société qui se veut démocratique ne doit pas chercher à éliminer les désaccords mais doit offrir les moyens procéduraux permettant de les négocier ; ce qui suppose que la discussion soit organisée et libre, que les voix demeurent variées. « Plus que l'issue de la discussion, ce qui importe c'est la discussion elle-même qui postule une pluralité de positions et de valeurs^[91]. » L'entretien des rouages démocratiques suppose un partage de la voix mais aussi plus généralement du *logos*. L'usage commun du *logos*, c'est-à-dire du langage et de la raison, contribue à l'édification d'un espace de communication et renvoie à l'usage d'une parole publique où se déploient des voix multiples. La manière dont cette dernière est distribuée et organisée atteste en partie de la nature de l'espace dans lequel elle se meut. S'il paraît fondamental que la voix soit l'expression du multiple, il n'en est pas moins nécessaire qu'elle puisse également être la manifestation du non-encore. Il ne suffit pas que les voix se partagent et se diversifient, encore faut-il qu'elles s'appréhendent comme projet.

Lieu d'où s'élèvent les voix, l'espace public peut se découvrir autoritaire, être le point de l'équivoque et de l'uniformisation. Il n'est pas rare, depuis Tocqueville, d'appréhender l'espace démocratique comme le théâtre du processus de nivellement où il n'y aurait pas de place pour l'expression de la créativité et du singulier. Dans une telle perspective, seule la marginalité choisie pourrait être l'émanation de la volonté de vivre du côté de la minorité en dehors des normes constitutives de l'espace

social déterminant et exprimerait le refus du « vouloir-vivre du milieu ^[92] », la dénonciation de l'extrême hiérarchisation de cet espace organisé par certaines catégories sociales, excluant de la sorte, de la parole publique et de la voix comme possible expression du non-encore, toute une frange de la population, celle des « sans-espoir ». L'espace public doit pouvoir être l'agora de l'indicible et du non-encore, un lieu de parole et non de bavardage qui favorise le débat dialectique, démocratique au détriment de la « parlerie ^[93] » générale entravant toute prétention au sens et privilégiant doxêmes et poncifs, caractéristiques de l'uniformisation outrancière d'un espace public clos et sur-déterminant. La compréhension des moyens nécessaires à la transformation de cet espace du groupe en un espace libérateur, propre à tous et qui autoriserait l'indicible et permettrait au non-encore d'ad-venir, qui ne canaliserait pas l'agir et le laisserait éclore, qui serait un « espace à plusieurs voix où l'annonce de ce qui “semble vérité”, à la fois relie et sépare les hommes ^[94] », est fondamentale. Il est important de construire un espace public dans lequel l'on puisse discuter du vivre-ensemble. Cet espace doit être un espace de parole et non de communication car la parole, contrairement à cette dernière, revêt une dimension profondément éthique. Elle est ce que l'on donne comme garantie de la relation fiduciaire que l'on entretient avec autrui et a ainsi un rapport étroit à l'honneur. Pour qu'elle soit féconde, elle doit être celle d'un sujet inscrit dans un espace qui ne soit pas le lieu de l'uniformisation, du consensus englobant et de la pensée identifiante mais au contraire qui favorise la sortie de soi et

l'ouverture à l'Autre, la découverte du non-encore et qui permette à la voix de se penser comme pro-jet. Mais pour ce faire, un changement non seulement de la compréhension de l'espace public et politique, mais aussi, et surtout, une modification des conditions économiques sont nécessaires. Le partage de la voix, de l'espace public, c'est aussi le partage et la juste répartition des richesses. Pour qu'elle puisse faire sens et se révéler dans toute sa diversité, se projeter dans un non-encore prêt à éclore et recourir à l'indicible, la voix ne doit pas être l'instrument privilégié d'une classe au pouvoir politique et économique fort. Le partage de la voix suppose celui du politique et de l'économique, sphères primordiales de l'organisation sociale. C'est en ce sens seul que la voix pourra être pleinement représentation, ouverture au possible et projet. Donner sens à l'espace public en Afrique, c'est penser l'espace de telle sorte qu'il puisse être le lieu de saisie de l'occasion ; ce qui suppose au préalable que naisse une « lutte [...] dans l'espace public africain entre un imaginaire instituant et la gestation du non-encore-advenu ^[95] », c'est-à-dire que soit favorisée la « conscience anticipante et détectiviste ^[96] ».

Parce que la société n'offre plus de « promesse d'avenir ^[97] » du fait du dysfonctionnement des liens intergénérationnels, du système éducatif chargé d'instruire et de transmettre des valeurs civiques, de l'absence de perspective d'emploi, d'une « corrosion du sens ^[98] », parce que l'histoire de l'Afrique « est devenue impossible ^[99] » et face à « l'ajournement *sine die* de la "promesse de bonheur", le mal de vivre dans une existence réduite au travail ^[100] », S.B. Diagne et Bidima choisissent

d'investir les notions de prospective et de Kairos pour penser le futur et l'ouverture au possible, pour « retrouver la signification fondamentale du réel en vue d'une action future ^[101] ». Bidima fait du possible la notion centrale de l'ouvrage *Théorie critique et modernité négro-africaine*, afin de penser l'émancipation du sujet. Il est question alors de penser une éthique du non-encore afin de comprendre la possibilité comme la capacité, l'occasion, de « pouvoir-être-autrement (c'est la potentialité passive) et un pouvoir-faire-autrement (c'est la potentialité active) ^[102] ». Mais il faut tenir compte de la nature complexe du possible qui produit sa contradiction et conduit à sa mort et à celle du réel auquel il s'applique. Il ne peut éviter son contraire qu'il abjure et enfante à la fois. De fait, « tout possible ne l'est que par son compossible sans lequel il serait nécessaire, [si] le possible se révèle comme une catégorie du balancement et [si] la possibilité, signification de l'incertitude, doit inclure la possibilité de l'impossible ^[103] », qu'escompter alors d'une telle notion quant à l'action ? En ce sens, S.B. Diagne insiste sur l'attitude anticipatrice, celle de la prospective et montre comment Iqbal rejette l'idée d'une possibilité pleine et entière car elle suppose une totale imprévisibilité. Refusant le caractère imprévisible de la durée bergson nienne, Iqbal recourt à la téléologie en pensant l'orientation comme mouvement d'anticipation et projet. Il s'agit alors de penser la possibilité d'un processus éclairé d'une vision du futur, c'est-à-dire d'une téléologie sans déterminisme qui ne nie pas le caractère ouvert de l'avenir mais qui fait de cette ouverture sa condition même grâce à deux notions qui

sont également au centre de la philosophie de Gaston Berger^[104] : la prospective et la cosmologie de l'émergence. Bidima, quant à lui, choisit de conserver la notion de possibilité en cherchant néanmoins à en dégager ce qui permet de penser la libération et l'autodétermination du sujet « négro-africain ».

Il choisit de comprendre le possible dans son rapport à l'action, et par voie de conséquence, dans sa relation au temps. Penser l'action possible, c'est concevoir l'occasion, le Kairos, c'est-à-dire le « temps des “bonnes occasions” et des opportunités^[105] », celui qui lie le « pas-encore » et le « jamais-plus »^[106]. Le temps du possible n'est pas succession du passé, du présent et du futur mais il est composé de « tendances » et de « latences », d'accompli et d'inaccompli, de « tension » et de « distension », de potentialités, de « déchirure »^[107]. C'est le temps « intercalaire entre l'antécédent et l'événement^[108] », du milieu, de l'entre-deux, de la traversée. Cette dernière « récuse aussi bien la saisie linéaire (passé/présent/futur) que circulaire (l'éternel retour) pour une saisie intensive du temps : l'accompli et le non-accompli. Avec ce couple, le passé, le présent et le futur apparaîtront dans leur possibilisation par l'écriture de leur inaccomplissement^[109] ». Le Kairos est ce temps de l'occasion et de la potentialité qui compose la traversée pour lui permettre de « bousculer les occasions afin de faire éclater les possibilités enfouies dans le fugace présent^[110] ». Ainsi le sujet africain ne se comprend-il plus par une essence à déceler mais comme ce qui advient et ce qui fait ad-venir, comme se créant et créant, en ce qu'il lui est possible de détecter les lieux propices pour s'opposer à l'ordre établi, le transgresser, le

transfigurer. Le temps du Kairos n'est pas nécessairement celui du futur mais il est celui du présent. Parce que la situation n'est pas supportable, le non-encore doit pouvoir surgir *hic et nunc*. Le changement ne peut pas être reporté. Il doit se réaliser, ici et maintenant, dans l'instant présent. De fait, le « milieu des exclus (les chômeurs, les ménagères au foyer, les “voyous”) qui est un terreau de possibilités pour pouvoir-vivre-autrement », ne perçoit, quant à lui, le temps que sous la forme du présent, plus précisément de l'instant, car il n'entretient pas « un rapport instrumental au temps » ^[111]. L'instant est « décisif » là où « le futur est obturé » ^[112]. Sans être pour autant spatialisé, le temps est aussi espace : celui du lieu propice. La conception du Kairos prend en compte la catégorie de *lieu* et de *temps* de la décision. Le lieu propice n'est pas seulement lié au temps. Il se confond avec celui-ci et offre une compréhension du temps comme instant indiqué. Il est la « base spatio-temporelle » qui souscrirait à la « praxis transformatrice », à l'émancipation des sujets exclus, sans espoir, vaincus par le marché dominant, à l'autodétermination de tout sujet, en lui concédant la liberté de choisir le moment opportun afin de faire advenir le non-encore. Ce temps de l'occasion mobilise toutes les énergies du Sujet : l'imagination pour détecter le « moment opportun », la Ruse (la Métis) pour éviter les pièges, la dissimulation, la patience et la prudence. Ce temps de l'occasion n'est pas programmé, il est un temps de nulle part. N'ayant pas de lieu propre, il se veut uchronique/u-topique.

La pensée bidimienne du temps est aussi une *pratique*, celle qui permet de lire le temps afin de penser la possibilité de l'action,

le moment propice à l'éclosion, à l'ad-venue du possible. La théorie est un outil pour comprendre la réalité et n'a de sens qu'en ce qu'elle permet d'éclairer le présent et de dégager les potentialités enfermées. Le Kairos est « le temps par excellence de la décision (Krisis) qui porte à la présence ce qui jusque-là n'était que latence – tendance (au sens blochien). En faisant advenir le non-encore de la présence, le Kairos constitue une modalité de l'action et de la décision ^[113] ». De la même manière, la prospective de S.B. Diagne est une théorie de l'action. Elle « n'est pas une explication du monde mais implication dans le monde [...] elle n'est pas un luxe réservé à quelques chercheurs mais un outil pour les décideurs ^[114] ». Elle est l'attitude à adopter afin de transformer le monde, de le créer. L'homme doit se comprendre dans l'action et non dans la soumission ou la réaction. La prospective suppose une « indiscipline intellectuelle ^[115] », celle qui refuse l'évidence et permet à chacun de se projeter dans l'avenir, celle de la conscience anticipante qui se nourrit d'images-souhaits pour décoller du réel, appréhender l'horizon utopique du futur et apporter l'espoir. Le possible seul n'est pas suffisant. Encore faut-il qu'il soit associé à l'espoir pour devenir réalisable ; ce qui suppose que le temps soit appréhendé dans son intensité. Il s'agit d'une question fort importante car « à travers une certaine forme de saisie du temps, peuvent se profiler le transcendantalisme (qui pose l'invariabilité des catégories dans un "locus" méta-temporel) et le téléologisme (celui-ci se conjugue sous deux modalités : d'abord, il invite à une fuite en avant à travers la justification des eschatologies, ensuite cette

fuite prend le caractère d'un nécessitarisme rigoureux ne laissant aucune place au "non-encore", au "non-prévu", au "non-encore-pensé", bref, aucun espace n'est plus laissé au "non" tout court) ^[116] ». La conception linéaire et unidimensionnelle du temps ne se prête pas à une pensée du possible mais revêt le voile d'un déterminisme inflexible. Elle est le signe d'une nostalgie du passé incitant à une fuite en avant qui évite le présent. Le présent et l'instant n'ont aucune place dans un tel schème, de même que le possible et le non-encore. Le non est évacué dans la mesure où tout serait déjà. Ainsi que le propose le concept de progrès en présentant une vision nécessitariste et triomphaliste de l'histoire qui évacue le discours pratique du possible. De fait, il procède à « une démobilisation au niveau de l'action. Si la progression de l'histoire vise à une fin heureuse s'imposant à nous, moyennant un certain réajustement de nos comportements, alors point n'est besoin d'introduire les ridicules histoires de lutte des classes. [...] Les deux visions du progrès [pessimiste et optimiste] installent le Sujet dans une espèce de nécessitarisme où, croyant agir pour produire du neuf, il se fige dans la répétition du "même" ^[117] ». Bidima entend démontrer que la notion du temps et sa perception au sein d'une société ne sauraient en aucun cas être anodine. Au contraire, elles engendrent « une certaine représentation du devenir historique [qui] peut avoir des incidences sur la façon dont les Sujets impliqués dans l'histoire se déterminent vis-à-vis de la société, au regard de l'action qu'ils doivent mener dans celle-ci. [...] Il est clair que présenter le devenir de l'histoire

(naturelle/sociale/humaine) comme le théâtre dans lequel tout est mû et converge vers la Christogenèse (point oméga) serait, ni plus ni moins, soumettre l'action humaine à la nécessité et étouffer le possible ^[118] ».

Contre une telle appréhension du temps, Bidima appelle à le penser selon la distension et la déchirure pour que se libèrent le passé, le présent et le futur et distingue certainement avec Iqbal un « temps de la succession des causes et des effets, que l'intellect étale et morcèle selon le mode analytique qui est le sien, et le temps comme “vivant *moment* créateur” tout entier dans un “maintenant” où le *passé* – ce que l'intelligence qui sépare appelle ainsi – opère en un *présent* où s'ouvrent les possibilités *futures* ^[119] ». Même si la référence à Bergson est moins présente que celle de Bloch, la conception que développe Bidima n'est pas éloignée de la durée bergsonienne. En cela, les pensées du temps de Bidima et de S.B. Diagne sont proches. Le temps s'épaissit et nécessite une nouvelle compréhension de la mémoire et du rapport du sujet à celle-ci. De la même manière que Bergson écrit que la personnalité est ce qui « se fait, se défait, n'étant jamais du tout fait, mais toujours du “se faisant” », Bidima pense que : « La mémoire négro-africaine n'est pas, elle n'est pas encore, elle devient, dans cette praxis contradictoire où Sujet et objet se médiatisent mutuellement. C'est dans cette médiatisation en devenir que le Sujet se fait, se défait et se refait. C'est en elle, ou par elle, que le Sujet concrétise le possible dans l'effectivité ^[120] . » Contre la réification du passé et de la tradition, le temps doit être appréhendé sous l'angle de la processualité et de la potentialité

afin de permettre l'espérance. Il s'agit de ne plus se replier sur le souvenir mais de le saisir pour y déceler les éléments du futur et donner un sens à construire. Dès lors l'espérance, pour qu'elle soit synonyme de possibilité, doit être, selon Bloch, axée sur le Novum. Aussi Bidima, à partir de la Docte espérance de Bloch fondée sur le désir et la nostalgie, élabore-t-il une « *Docta spes africana* » pour que l'insatisfaction devienne active afin de se transformer en une révolte *en faveur de* quelque chose. La désolation, la souffrance et l'amertume ne doivent pas conduire au désespoir et au découragement mais engendrer la révolte. « À celui qui n'a rien, il est interdit de désespérer et de ne pas oser ^[121] . » Il doit se construire un futur utopique, celui de la non-souffrance. Saisie conceptuelle de l'espérance, la *Docta spes africana* souhaite ainsi se dresser contre le « désespoir démobilisateur » et le « dogmatisme des certitudes » car « rien n'est perdu ni gagné d'avance, tout est en gestation, rien n'est encore né, aucune forme n'a un contenu défini et définitif, aucune action n'est terminée ni déterminée. La “*Docta Spes*” écrit l'histoire en termes de Non-Encore, raison pour laquelle elle se veut anticipation/prolepse » ^[122] . Grâce à cette espérance conceptualisée, le possible, qui n'est pas l'action en tant que telle, acquiert toute sa valeur. Il sert ainsi l'action. Il est ce qui la propulse, la rend possible. *Docta spes* et possible sont les deux fondements de l'action. Alors que la situation est désespérée, que la vie quotidienne est souffrance et labeur, fiel et tristesse, l'action est possible, le sujet peut agir, changer et bouleverser le cours des événements. L'espérance n'autorise pas seulement le non-encore, elle l'enfante. Contre la répétition et pour la

création, elle « est appel et invite à une action qui doit faire surgir le “Novum” dans le continuum historique répétitif ^[123] ».

Dans un tel contexte, le sujet se voit attribuer toutes les qualités qui lui permettent d’agir sur le réel. Il est responsable de son action qui fera surgir le non-encore-accompli, éclore le refoulé et le latent. Il acquiert la possibilité de se définir lui-même, c’est-à-dire de se créer, de construire petit à petit son identité personnelle, son ipséité. Il doit se découvrir, faire ad-venir le latent enfermé en lui. La *Docta spes africana* aide à l’émancipation et à l’autodétermination du sujet et devient de la sorte « l’une des prémisses intéressantes dans la dynamique du pouvoir-devenir-autre du Négro-africain » car elle révèle que « la Nature et la nature de l’Africain sont cachées, indéterminées, et donc à découvrir, afin de leur trouver un contenu » ^[124]. Il est surprenant que Bidima conserve l’expression « nature de l’Africain » alors qu’il appelle à penser le mouvant et ce qui se construit au fur et à mesure. La persistance du vocable de « nature » montre que Bidima ne parvient pas pleinement à échapper aux pensées qu’il dénonce et aux catégories qu’elles engendrent. Il partage avec S.B. Diagne l’idée que les sociétés africaines doivent s’appréhender comme étant à-construire. Le vivre-ensemble n’est pas seulement un donné de l’expérience. Il est plus que cela. Il est à saisir sous la forme d’un projet, d’un avenir commun à composer. Il est important de redonner à l’espoir toute sa force pour que les sociétés africaines puissent concevoir leur avenir autrement qu’ailleurs et pour qu’elles puissent se pencher sur ce qui les lie et les compose ; ce qui suppose que soit re-pensée

la manière dont les sociétés africaines entretiennent le lien social. Les travaux anthropologiques montrent que les sociétés africaines traditionnelles parvenaient à gérer les conflits internes en réhabilitant les deux parties en conflit. Cette conception de la gestion du social repose alors sur une compréhension du politique et du Droit autre que celle qui prévaut dans les sociétés occidentales. Pour les sociétés traditionnelles, la préservation du lien social ne peut se faire au prix d'une condamnation exclusive de l'une des parties en conflit. Cela est perceptible jusque dans la conception de la justice que ces sociétés promeuvent. Est juste, le jugement qui réhabilite dans la société les deux parties en conflit : la victime et le coupable. Une éthique spécifique se dessine alors.

Ré-insérer l'individu dans la société et l'homme dans le monde

Les conceptions précoloniales du droit et de la justice influencent toujours les manières de concevoir le droit dans les sociétés contemporaines et elles interviennent dans les modes informels de règlement des conflits ou lorsque l'État délègue son pouvoir. Face à la lenteur et au coût de la justice institutionnelle, l'État rwandais a, par exemple, chargé les juridictions *gacaca* de juger les responsables du génocide de 1994 entre 2002 et 2012. Inspiré de la tradition rwandaise, ce

système ne comportait pas de professionnels de la justice (pas de procureur ou d'avocat, par exemple) mais il reposait uniquement sur des citoyens ordinaires qui ont jugé leurs concitoyens. Ces modes de règlement passent souvent par un usage particulier de la discussion. L'on assiste ainsi à un dédoublement des modes de gestion des conflits : « les modes “formels” c'est-à-dire officiels et étatiques sont “débordés” par des modes “informels”, officieux, occultés ou illégaux selon les cas ^[125] » et ce, depuis l'introduction du modèle occidental, notamment étatique, du droit. L'État perd ainsi ou renonce à une partie de son monopole de la contrainte physique et produit une situation en contradiction avec les fondements de l'État de droit dans la mesure où il tolère que les populations produisent un droit parallèle au sien. Ce droit est ce que Le Roy appelle un « droit de la pratique ». Il est « pragmatique, sans élaboration doctrinale [et] répond à des besoins s'inscrivant dans un cercle d'acteurs, une période de temps, une aire d'attraction » ^[126] .

Le modèle de la justice comme institution judiciaire de l'État demeure étranger à la grande majorité des justiciables africains. Il est estimé qu'entre 75 et 90 % de la population recourt à un mode informel de résolution des conflits ^[127] ; ce qui pose problème quant à ce que doit être un État *de* droit et laisse penser que ce dernier n'est pas nécessairement un État *du* droit. Cette non-reconnaissance ou cette ignorance du droit dans sa forme occidentale s'explique par son caractère hermétique. La population africaine, en partie analphabète, se trouve face à un droit qui se dit dans la langue des anciens

colonisateurs, qui plus est dans le langage « abscons, surcodé et vétuste du langage juridique français ^[128] ». À cela s'ajoute une distanciation symbolique avec la reprise des artifices occidentaux tels que les tenues des juges (robe noire, perruque blanche, hermine...). La palabre et les autres modes traditionnels de résolution des conflits apparaissent à rebours comme une justice de proximité. Alors que dans le droit africain, de manière générale, le juge devait s'impliquer personnellement dans son jugement, dans le dire de la loi en mettant en scène son ethos, le procès de type occidental repose sur des fondements tout autre. Le juge occidental ne fait qu'interpréter la loi. C'est un technicien à qui l'on ne demande pas expressément de faire bonne impression alors que « pour que le juge traditionnel puisse être crédible dans les sociétés africaines, il lui a fallu montrer dans le dire de la norme son *ethos*, autrement dit, à la fois l'honnêteté dans le propos et surtout les bonnes mœurs qui entourent sa parole. Les droits traditionnels produisent à ce niveau une efficacité que n'a plus le droit positif actuel ^[129] ». La confrontation de ces logiques différentes dans les situations africaines contemporaines n'est pas sans confondre le justiciable africain et engendre un effritement de la relation fiduciaire. Ce processus n'est pas nouveau. Il prolonge la fragmentation de l'image du juge, de la justice et du droit engendrée par l'imposition d'une justice différente, arbitraire, démesurée et la modification de la justice africaine lors de la période coloniale. Mais dans la mesure où cette fragmentation est toujours vécue par le justiciable africain, il demeure que la population africaine se trouve dans

une situation où elle « considère comme artificielle, sinon comme injuste, l'application à des coupables de règles juridiques d'importation dont elle sent très bien qu'elles n'ont que fort peu de rapports avec les principes sur lesquels elle repose elle-même. Ainsi elle n'admettra pas qu'une erreur de qualification du délit au fond puisse valoir l'impunité au coupable, ou qu'un artifice de procédure puisse lui permettre d'éviter son juste châtement ^[130] ». L'« accord éthique minimal ^[131] » nécessaire à la relation justice-justiciable au fondement de toute société et permettant que soient reconnues l'autorité et la légitimité de la peine et de celui qui punit, s'efface. Il est rompu. Sans cette reconnaissance minimale et sans cet accord de la part de celui qui est puni, la peine perd de sa légitimité. L'effritement de la confiance en la justice fait place au ressentiment et à son corollaire, le désespoir. Le droit s'appréhende alors selon une dimension pathologique. Et un fossé se dresse entre les nouvelles élites africaines qui, forgées par le colonisateur, ont intériorisé des pratiques et des valeurs occidentales qu'elles ne perçoivent plus comme étrangères, mais qu'elles comprennent comme étant nécessaires.

L'image fragmentée de la justice en Afrique dévoile deux approches antinomiques : l'une, occidentale, répond aux impératifs de l'indemnisation de la victime ; l'autre, africaine, à ceux de réparation du lien social. Analysant les modes de gestion des conflits au sein des sociétés africaines contemporaines, Le Roy constate qu'il est d'usage que les différends soient réglés au sein des communautés ou des groupes dont ils émanent. Cette manière de résorber les

désaccords explique qu'il soit peu fait recours au droit et que ce soit davantage la coutume que la loi qui s'applique. Il n'est pas question de nier la juridicité de la coutume – le système de *Common Law* repose essentiellement sur celle-ci – mais il est important de relever que la coutume n'est pas que du droit et qu'il existe au sein des sociétés africaines une méfiance envers le droit, partagée également par d'autres sociétés. Les pensées asiatiques, notamment le confucianisme, se méfie tout autant de l'intervention normative et juridique du droit pour régler les conflits. Le droit n'occupe pas la même place dans les sociétés occidentales que dans les autres sociétés qui privilégient l'arrangement au jugement. En fait, les sociétés occidentales judéo-chrétiennes trouvent leur fondement dans des instances suprêmes comprises dans leur unicité : Dieu, l'État et la Justice. Cette lecture ne favorise pas le pluralisme juridique ni le pluralisme judiciaire et suppose que la cohérence sociale provient de l'extérieur. Ainsi alors que les sociétés africaines conçoivent que le principe de cohérence trouve sa source et son fondement à l'intérieur du corps social, les sociétés occidentales judéo-chrétiennes pensent au contraire son extériorité. La justice – et donc les juges – doit être extérieure et supérieure aux parties. C'est là la condition de son indépendance et de sa neutralité. *A contrario*, les sociétés africaines estiment que le conflit doit être réglé « dans le “ventre”, c'est-à-dire au sein du groupe qui l'a vu naître ^[132] ». Dès lors, chaque groupe produit son droit et gère les conflits en son sein. Il existe toutefois des situations qui nécessitent une intervention extérieure aux parties en conflit. Mais ce n'est pas, selon Le Roy, la règle

générale. Contre l'idéologie de la loi et du droit qui impose de recourir à un tiers extérieur, explique l'anthropologue, la solution est recherchée davantage dans le groupe et elle est sanctionnée par la coutume. La justice comme pratique sociale exprime des modes d'appartenance et de reconnaissance qui fondent l'ethos de la société. « Juger est en même temps *lier* et *séparer* ^[133]. » En bété, juger se traduit par « couper le litige » (*Tsig adzo*), c'est-à-dire séparer, distinguer les parties et suspendre le conflit. Tout ce qui tourne autour de l'acte de juger utilise le mot « *tsig* » qui signifie « couper », car la notion de séparation n'est possible que parce qu'elle est le pendant de celle de liaison, de mise en rapport. Le jugement, c'est ce qui met ensemble ce qui est éparpillé. L'horizon du juge est donc « l'être-avec », il doit se comprendre comme appartenant à une communauté, parce que « la pertinence d'un jugement n'a lieu que si ce dernier a une signification pour la communauté ^[134] ». Le jugement n'a de valeur que s'il renforce l'espace commun, celui du vivre-ensemble. Or cet ethos communautaire qui permet au groupe de se souder autour de certaines valeurs et manières de gérer le fonctionnement de la société, est mis à mal dans les situations africaines contemporaines. « Les tribunaux dits coutumiers qui ont été érigés pendant la colonisation ont évacué la dimension de l'ethos qui fondait quelque part la relation fiduciaire entre les Sujets et la justice ^[135]. » Alors que la justice de facture occidentale traite les membres de la société dans leur individualité, la justice africaine, quant à elle, en privilégiant le collectif n'isole pas les individus. Bidima explique que cela suppose que l'individu ne comparât jamais

tout seul, comme lors d'un procès de type occidental, mais il est assisté et entouré par sa famille ^[136]. Un parent peut même parler en son nom. Il existe alors une aide et une assistance dans la palabre que le procès de facture occidentale n'autorise pas car ce qui prime n'est pas tant l'accusation et l'établissement de la culpabilité que la prise en charge qui permettra la guérison aussi bien du collectif que de l'individuel. La préservation de la cohésion sociale et donc du collectif importe en tout premier lieu ; ce qui ne signifie pas que les droits de la communauté supplantent ceux de l'individu. La protection du bien commun ne s'oppose pas à la protection des droits des individus mais il est davantage accordé d'importance au droit de tous que dans les sociétés occidentales. Murungi explique que les droits collectifs sont considérés comme des droits de l'homme de la même manière que le sont les droits individuels et aucun type de droit ne saurait prévaloir l'un sur l'autre ^[137]. Il n'existe pas de hiérarchie. Les droits collectifs ne contredisent pas ceux des individus, au contraire ils sont perçus comme aidant à la protection des individus. Le rôle cathartique de la justice consiste en la guérison du collectif *et* de l'individuel. Il vise le dépassement des situations conflictuelles, le renforcement du vivre-ensemble et la préservation de la paix. Les sociétés africaines ne sont « ni plus conflictuelles ni plus consensuelles que les sociétés occidentales ou orientales. Elles recherchent la paix non seulement comme condition de la sécurité des personnes et des biens mais, surtout, comme condition de la cohésion sociale ^[138] ». C'est finalement là ce que recherche toute société...

Dans cette perspective, la palabre comme « la réduction d'un conflit par le langage, la violence prise humainement dans la discussion ^[139] » a un rôle particulier à jouer. Cette « mise en scène africaine de la délibération ^[140] », définie en Occident comme une discussion sans fin et désordonnée ^[141], est pourtant une organisation sociale de la parole. Elle est le lieu où le droit se dit, où la voix se distribue et se répartit. Cette mise en scène de la parole est aussi l'outil de résorption des conflits et de réconciliation des opposés. Une conception naïve de la palabre tendrait à la présenter comme le mode de fonctionnement des sociétés africaines harmonieuses et unanimes. Il importe à Bidima de rappeler que les sociétés africaines, comme toute autre société, sont confrontées à la division en ce que dès lors qu'il y a « l'existence du désir, il y a division, pluralité. L'important n'est donc pas d'occulter la division et le conflit en postulant une réconciliation autour de l'un (qui peut prendre la figure de l'unité nationale, du guide éclairé, du parti au pouvoir, de l'opposition parlementaire etc.), mais de prendre acte de la pluralité, de la division et du conflit en multipliant les procédures de suspension provisoire du conflit. Cette notion de procédure implique la discussion, et celle-ci suppose des citoyens agissant et réfléchissant au sein de l'espace public un programme qui peut être tout, sauf simple et unique ^[142] ! » Cela suppose donc que l'harmonie, en tant que situation de paix, n'est pas un donné naturel mais au contraire qu'elle doit être élaborée. Présent dans toute société, le conflit a été évacué des sociétés africaines par le colonialisme, le parti unique, le panafricanisme, les fausses démocraties des

années 1990, les socialismes africains, dans leur présentation-édification d'une harmonie éternelle et passive de ces sociétés. Or l'harmonie doit se construire, s'entretenir pour être préservée. Elle est ce que recherche l'organisation juridique et procédurale de la parole. Cette approche repose toujours sur l'idée selon laquelle le divers peut et doit être canalisé pour se dissoudre dans la voix unique issue de la palabre. Elle semble acceptée par un certain nombre de philosophes africains. Pourtant Bidima reconnaissant avec Atanga et Eboussi-Boulaga que la palabre est réduction du conflit par le langage et la voix, dénonce la compréhension de la « *palabre-consensus* ^[143] », celle qui promeut l'unité de l'unanimité et tente de concevoir une « *palabre-aporie* » qui, loin de résoudre le conflit, le suspend et respecte dès lors toutes les spécificités et les différences. La palabre-aporie, « en même temps qu'elle exhibe les symboles fondateurs d'une société, met également en scène les malentendus à leur propos. Plutôt que d'harmonie, cette palabre est génératrice de *compromis*, d'ententes provisoires qui respectent les spécificités et l'altérité ^[144] ».

De fait, la palabre bien comprise, selon Bidima, donne corps au « *dissensus* ^[145] » et suppose une sortie de soi. Il ne saurait être question de fondre les différences dans un consensus englobant à l'issue d'une procédure langagière, mais bien de penser la société africaine de manière dynamique et de considérer la résistance des singularités. Dès lors le but de la palabre n'est pas tant de résoudre le conflit – ce qui suppose dilution des intérêts opposés – que de le suspendre. La palabre est ainsi ce qui permet de construire un vivre-ensemble malgré le

dissensus et autour de ce dissensus. Elle redonne au conflit sa place constitutive du social. Avec elle, « on dit le droit à partir du “non-droit” et on le dépasse pour atteindre la justice ^[146] ». Par ailleurs, elle est aussi « le lieu privilégié du politique, dans les sociétés communautaires africaines, l'espace et le forum dans lequel les choix de société sont débattus et leur hiérarchie évaluée ^[147] ». Elle est le lieu « civique ^[148] » où sont impliqués ceux qui parlent, ceux qui se taisent et ceux qui regardent. Il n'y a pas de spectateur passif. La foule peut prendre la parole même si elle n'est pas impliquée directement dans l'affaire. La palabre est cet espace public de discussion que les États africains postcoloniaux ne parviennent pas à édifier. Aussi Bidima appelle-t-il à s'inspirer de l'esprit de la palabre pour construire des espaces publics africains car « la palabre comme mise en forme d'un discours, des codes et des réseaux constitue le lieu de l'effectuation de la coexistence humaine ; elle ne définit pas le vivre-ensemble mais en dessine le cadre ^[149] ». Elle est l'espace dans lequel le sens se construit à plusieurs. Parce que reposant sur une compréhension autre du politique, du droit, de la justice, elle est ce qui permet de renforcer le vivre-ensemble et de transformer les individus en citoyens ; et ce, d'autant qu'elle cherche à réhabiliter l'autre, victime ou coupable, et à le reconnaître en tant que tel comme membre à part entière de la société.

La justice africaine dite traditionnelle est souvent présentée comme une justice de réparation, de réconciliation et de restauration du lien social, et opposée dans les principes qui la fondent à la justice occidentale. La comparaison des deux

systèmes de justice est même dichotomique chez Bidima. À la logique d'indemnisation renvoyant à une justice distributive qui cherche à compenser de manière arithmétique le tort subi, s'oppose la logique de réparation reposant sur une justice asymétrique qui appréhende le futur et cherche à « rafistoler ^[150] » le lien rompu. La première est celle de la justice des magistrats, elle arbitre les différends et est punitive, tandis que la seconde est celle des non-magistrats et se tourne vers la réhabilitation de l'autre en favorisant la conciliation et la ré-conciliation. Cette justice est celle de l'équité et non de la légalité ni de la technicité. Elle est d'abord médiation et négociation et vise avant tout à préserver le lien social et la paix. Elle repose donc sur une logique de réparation et s'oppose en cela à la compréhension occidentale de la justice, présentée comme obéissant à une logique d'arbitrage et d'indemnisation. Il est fréquent de lire que la justice occidentale serait motivée par la recherche de la vérité alors que la paix et l'harmonie sociale primeraient pour la justice africaine. En fait, la palabre ne recherche pas une justice liée à la vérité mais elle se préoccupe avant tout de préserver l'harmonie sociale. Ainsi Bidima remarque-t-il que « la palabre se sert du vrai pour aboutir à la paix. Le vrai est parfois sacrifié à la paix et l'on peut masquer ainsi certaines vérités pour préserver l'harmonie sociale ^[151] ». N'importent pas seulement le jugement, le dédommagement de la victime, la sanction du coupable. Renouer le lien social est primordial. Dès lors, il n'est peut-être pas tant question de justice que de gestion du social en ce que « l'enjeu, en effet, n'est pas la justice à appliquer en faveur d'un

individu, mais l'harmonie à instaurer au sein d'une communauté ^[152] ». La palabre comme mode de justice est liée à une compréhension de la société comme devant être harmonieuse et quelquefois unanime. Cette opposition de la justice africaine à la justice occidentale comme dichotomie entre une justice réparatrice du lien social et une justice d'arbitrage et de séparation se conforme, pour Bidima, qui se nourrit également de la conception traditionnelle africaine de la justice, à une lecture ricœurienne de la justice. La référence à Ricœur lui permet de comprendre comment le jugement peut être un moyen de réhabiliter le sujet, c'est-à-dire l'autre, qu'il soit victime ou coupable, et de le reconnaître comme sujet de droit. La paix sociale, publique, est ainsi entretenue. Selon Ricœur, l'on juge pour réhabiliter, pour relier ce qui est dénoué et rétablir l'autre dans ses droits. C'est là le principe de « restauration ^[153] » que Bidima et d'autres analystes perçoivent dans la justice africaine dite traditionnelle. Il est essentiel que le coupable soit réhabilité et ré-inséré dans la société car « c'est finalement dans les mesures de réhabilitation, permettant au coupable d'être rétabli dans la plénitude de ses capacités juridiques et de l'exercice de sa citoyenneté, que l'acte de juger rend hommage à sa finalité ultime : renforcer la paix civique ^[154] ». C'est ce que la conception africaine dite traditionnelle de la justice suppose. Ainsi que le montre Elias, « en filigrane du procès du droit coutumier africain, il y a chez le juge le souci de réconcilier les adversaires, de chercher à faire à l'offenseur à nouveau une place dans la société, et de lui montrer à cette occasion la nécessité de se bien conduire ^[155] ».

Cette conception témoigne d'une logique de conciliation et d'une volonté de consolider le vivre-ensemble. Ce qui importe n'est pas la sanction du criminel et l'indemnisation de la victime, mais le renouement du lien social brisé lors du conflit et la réhabilitation de l'autre. Cette résolution du conflit par le langage et la parole passe par la réintégration du coupable dans la communauté et non par son exclusion et « fait l'économie de la violence, de la force et de la peur ^[156] ». Mais pour que la société puisse réintégrer le coupable et le réhabiliter, elle doit fonctionner selon un certain schème de coopération. De fait, Odera Oruka montre que les compréhensions africaines de la justice comme réparation du lien social brisé pour pouvoir mettre fin au conflit doivent chercher ce qui peut excuser le coupable. Ainsi l'acte malveillant est-il souvent expliqué par l'intervention de forces externes qui ont obligé le coupable à agir ainsi. Dès lors, la société est face à deux victimes : l'une qui ne se sent plus à sa place dans la société et qui commet un acte condamné par cette dernière et l'autre qui subit les conséquences de cet acte. Mais il est parfois difficile, voire impossible, de réparer. L'on ne peut pas nécessairement tout restaurer ni tout pardonner. Comment accorder son pardon aux coupables de crimes racistes commis sous le régime de l'apartheid tel que le demande la Commission Vérité et Réconciliation. Selon David Crocker, l'on ne peut pas demander à quelqu'un de tout pardonner. Au contraire, il faut que chaque citoyen puisse être libre de le faire ou non. Pour pouvoir pardonner au nom de l'harmonie sociale, il faut que le pardon soit l'expression de l'ensemble de la société et non qu'il soit

imposé par le haut. Il doit être le résultat d'une délibération démocratique pour que tout ressentiment soit exclu et pour que puisse être réellement renoué le lien dans et par le pardon. La réparation du lien social brisé n'est pas envisageable sans ce que Ricoeur nomme la reconnaissance mutuelle. À la fin du procès, le gagnant doit être capable de toujours reconnaître le perdant comme sujet de droit. Ce dernier, quant à lui, doit reconnaître que la sentence n'est pas un acte de violence mais de reconnaissance. Il s'agit de faire reconnaître à chacun que l'autre prend part à la même société que lui. Cette reconnaissance doit être active et non passive. Elle doit permettre de réhabiliter l'autre et de rétablir chacun dans l'estime publique et l'estime de soi. La justice doit veiller à ce que l'honneur de la victime mais aussi celui de la partie perdante soit préservé. C'est pourquoi « lors d'un procès, le gagnant, dédommagé, doit, chez les Pkellé du Liberia, donner une partie de l'indemnisation au perdant afin que ce dernier, même après avoir perdu son procès, ne perde pas *l'estime de soi*. Car le but du jugement n'est pas tant de prononcer un arrêt que de permettre au lien social de fonctionner ^[157] ». Il arrive même que ce soit la partie réconciliatrice qui demande pardon « afin de ne pas trop blesser ceux qui sont déshonorés par la perte du procès. Le pardon n'est pas ici une activité destinée à abaisser l'homme mais à le réinsérer dans la relation avec l'autre ^[158] ». Il apparaît que le droit est aussi affaire de sentiments. Il permet de redonner l'estime de soi à la victime mais aussi au coupable qui a perdu la sienne dans le tort fait à autrui.

La justice, ainsi comprise, n'est pas celle tournée vers le passé – l'acte commis – mais celle qui regarde l'avenir et qui suppose que soit pensée autrement la peine. Pour Bidima, il y a « urgence » ^[159]. Pour Odera Oruka, il importe de construire une pensée philosophique du droit qui soit différente de celle des anciens « maîtres » ^[160], c'est-à-dire des anciennes puissances coloniales. Appréhendant la situation dictatoriale de certains États du continent, le philosophe kényan est amené à penser l'utilisation de la force par le pouvoir et le droit, et à réfléchir sur la notion même de peine. Il présente son ouvrage *Punishment and Terrorism in Africa* comme une étude de la peine comme institution, selon une approche philosophique éthique, analytique et spéculative. Il souhaite se distinguer de la philosophie utilitariste et des conceptions de justice distributive car il leur reproche de ne pas suffisamment prendre en considération ce qui est à l'origine de l'acte criminel. Odera Oruka construit alors une pensée de la peine qui repose sur une analyse de la responsabilité et du libre arbitre dans la mesure où la notion de peine est, la plupart du temps, fondée sur celle de responsabilité. Il entend dénoncer l'institutionnalisation de la peine et construire une Utopie, celle d'une société rationnelle et éclairée où la justice pure, c'est-à-dire débarrassée de la peine, s'appliquerait autant que faire se peut. Il s'agit là d'un idéal vers lequel devrait tendre toute société mais le réel est bien différent. L'on assiste dans les sociétés africaines à une intensification de la peine qui correspond à une modification des droits africains. Quand les droits traditionnels ne cherchaient pas, d'abord et avant tout, à punir le criminel, mais

davantage à réparer l'acte commis, à « discuter et racheter ^[161] », l'imposition de conceptions occidentales a introduit une logique autre, contribuant à une pénalisation de la société africaine qui repose sur une intellection particulière de la peine. Selon laquelle : « Punir signifie qu'une souffrance ou une perte est intentionnellement infligée à une personne par une autorité au motif que cette personne est considérée comme ayant enfreint ou permis la violation d'une règle, qu'il est du devoir de cette autorité de protéger et habituellement, bien que pas toujours, en supposant que cette personne est responsable de la violation ou d'avoir permis la violation de la règle ; et ce dans l'espoir de dissuader une future tentative de violation de la règle ^[162] . » Cela suppose que la peine obéit à deux principes. Elle doit dissuader les individus de produire des actes considérés comme mauvais, c'est-à-dire comme contraires au bien public, mais elle est aussi une réponse à cet acte. Elle est une réaction de la société qui choisit d'infliger une sanction au contrevenant aux règles sociales. La société exerce son monopole de la violence – symbolique ou réelle – en condamnant celui qui a mal agi. Mais il est à craindre qu'une telle procédure ne permette pas à la société de se libérer de tout sentiment de vengeance, voire confonde peine et vengeance. Selon Bidima, la demande actuelle par la population de l'incarcération des criminels et son attente de rigueur punitive s'expliquent par une demande de prise en charge de la vengeance par l'institution. L'on perçoit là l'influence de Ricœur pour qui la peine est une forme atténuée et civilisée de la vengeance. Bidima rappelle que les structures familiales

traditionnelles « “prenaient en charge la victime” [...] soit par un dédommagement symbolique, soit en se vengeant pour rétablir une certaine “réciprocité” ^[163] ». Or ce système de vengeance n’étant plus permis, l’exigence de réparation de l’acte commis se déplace vers l’institutionnalisation de la réciprocité. La peine se fait distributive : elle répond au mal commis par un mal imposé, institutionnalisé. Elle devient une rationalisation de la vengeance. Mais la comparaison entre la vengeance et la peine ne va pas au-delà. Contrairement à la première, la seconde est limitée, impersonnelle, impartiale et protège le criminel du caractère illimité de la vengeance. Il est donc nécessaire que la peine soit autre chose que la vengeance, même atténuée ou rationalisée. Car, explique Odera Oruka, quand la peine est conçue avec les distributivistes – la sanction serait la résultante de l’acte commis – , elle devient une compensation faisant office d’indemnisation, comme si la peine infligée pouvait indemniser celui qui a subi l’acte malveillant et effacer l’offense. Mais ce système, contrairement à la pratique traditionnelle africaine de la justice, ne peut être satisfaisant car il est orienté vers le criminel et non vers la victime. L’objectif de la justice africaine traditionnelle n’est pas, en premier lieu, de punir le criminel mais de réparer l’acte commis. La compensation de ce qui a été fait ne passe pas nécessairement par la punition de celui qui a enfreint la loi. La sanction n’est ni la négation ni la compensation du crime commis. Alors que la justice distributive estime qu’il faut punir le criminel pour ce qu’il a fait, une partie de la conception traditionnelle africaine présume qu’il est possible de réparer la

situation sans punir le criminel. Wiredu note, à ce propos, qu'il n'y a pas dans la langue akan d'équivalent au concept de peine. De la même manière qu'il repense la notion de création *ex nihilo* ou l'opposition spirituel/matériel, Wiredu déconstruit la notion de « punishment ^[164] » et il observe qu'en akan, aucun concept n'a été élaboré pour répondre au méfait. Le mot *asotwe* qui signifie tirer les oreilles n'est jamais appliqué à un adulte qui enfreint les règles de la communauté. Ce terme est avant tout réformateur et recouvre également une fonction de dissuasion. En fait, le terme utilisé pour décrire la réaction au méfait dépend de la nature dudit méfait. Si la règle enfreinte est de l'ordre de la coutume, alors on réagit par un *mpata* qui signifie pacification ou compensation ou bien par un *nwanetoea* qui désigne l'acte de s'excuser en recourant à un intermédiaire. Quant à celui qui enfreint la loi de l'État, il attire sur lui l'*amane* ou l'*adi*, c'est-à-dire des difficultés qui se matérialisent par une amende, une période de bannissement ou, dans le pire des cas, la mort. De manière générale, la prison n'existait pas dans les sociétés traditionnelles. En aucun cas, le retour à une vie meilleure ne passe par le châtiment. Il n'est pas besoin de punir et encore moins d'emprisonner pour réhabiliter. La réhabilitation s'effectue par le jugement et non par la peine car il n'est pas question de sanctionner le coupable en l'excluant de la société. Celui qui est condamné doit conserver l'estime de soi. Il s'agit de le réintégrer dans le processus de la vie communautaire et non de le désocialiser. Bidima, Odera Oruka, Wiredu mais aussi Elias insistent sur le fait que l'emprisonnement d'un individu ne satisfait pas

nécessairement « le besoin de réparation ressenti par la victime » ^[165]. Par ailleurs, la peine ne permet pas de dissuader. Seul le terrorisme, affirme Odera Oruka, a cette fonction. Il « est le fait qu'est intentionnellement infligée une souffrance ou une perte à une partie par une autre partie qui n'a aucune autorité ou légitimité pour agir de la sorte, ou qui semble avoir autorité ou légitimité mais qui a, en fait, privé la victime de l'accord éthique minimal nécessaire à la reconnaissance d'une telle autorité ou légitimité ^[166] ». Cette définition donne à penser que les terroristes ne sont pas nécessairement hors la loi mais qu'ils peuvent utiliser les normes juridiques pour opprimer et terroriser. Odera Oruka s'attache à rappeler l'utilisation de la loi par les régimes hitlérien et de l'apartheid. Alors que le terme de terrorisme a été employé par les minorités blanches au pouvoir dans certains États du sud de l'Afrique pour qualifier l'action des groupes rebelles qui s'opposaient à leur pouvoir oppressant, Odera Oruka entend le déconstruire afin d'opérer un renversement des valeurs. La loi n'est pas l'expression neutre d'un ordre supérieur, qu'il soit divin, naturel ou autre, mais elle sert les fins de ceux qui sont au pouvoir. Dès lors, elle n'est pas nécessairement du côté de ce qui est juste. Le terrorisme est là où la peine n'est pas reconnue comme légitime, là où les justiciables n'accordent pas leur consentement éthique minimal. Dans cette situation s'épanouit un « terrorisme légal ^[167] » lorsqu'il est fait usage du droit pour punir des innocents. Mais le terrorisme, c'est aussi une pratique exagérée et disproportionnée du châtement. Lorsqu'elle est exécutée au-delà d'un certain niveau acceptable, le « maximum

raisonnable^[168] », la peine se mue en terrorisme. Ce « maximum raisonnable » qu'Odera Oruka ne définit pas davantage, détermine la limite à partir de laquelle la sanction devient injustice et terreur. Dès lors, il importe non pas seulement d'abolir le concept de peine parce qu'il est inefficace à résorber les comportements criminels, mais la pratique même de la peine ; et ce, non pas parce qu'elle serait étrangère aux sociétés africaines traditionnelles. Dans certaines sociétés africaines, il existait aussi de sévères châtements qu'il n'est pas souhaitable de réhabiliter.

D'après Odera Oruka, les criminels, bien que coupables, ne devraient pas être considérés comme responsables. De la même manière, Wiredu retire l'imputabilité de la responsabilité. Une personne peut être reconnue comme ayant commis un acte mais elle ne doit pas nécessairement en être tenue pour autant responsable^[169]. La responsabilité est effectivement souvent retirée lorsque la personne qui a agi pouvait se trouver dans l'ignorance ou dans un état qui ne lui permettait pas d'être consciente de son acte. Mais Odera Oruka entend radicaliser cette position afin de pouvoir établir qu'une société juste serait celle qui n'appréhende pas le crime comme un acte individuel mais qui en élargit la responsabilité à la société dans son ensemble, car elle n'aurait pas su offrir au criminel les conditions nécessaires et suffisantes à une existence satisfaisante en son sein. En d'autres termes, l'on peut difficilement exiger d'un individu qu'il se conforme aux règles de la communauté si celle-ci ne lui fournit pas les moyens de les respecter, c'est-à-dire si elle ne satisfait pas ses besoins vitaux. Il

est du devoir de la société de satisfaire les besoins de tous les citoyens ; ce n'est qu'à ces conditions qu'elle peut leur demander de se conformer aux normes et aux règles sociales. Le criminel est ainsi dé-responsabilisé en ce qu'il est saisi comme inscrit dans un tout qui est responsable de lui. Et la société juste est celle qui permet de traiter les causes de la criminalité et de « soigner ^[170] » le criminel. La responsabilité s'entend dans son intersubjectivité.

Wiredu explique que dans la culture akan, il existe des degrés de libre-arbitre et que l'on est plus ou moins une personne selon que l'on est plus ou moins responsable ^[171]. Le concept de personne ne se comprend pleinement qu'en corrélation avec celui de responsabilité. La personnalité ne nous est pas donnée à la naissance mais elle se construit. Elle est à réaliser. Chaque individu a une responsabilité à assumer envers soi, son foyer et la communauté et il est à la fois plus ou moins une personne et lui-même selon le degré d'accomplissement de cette triple obligation. Une personne est responsable lorsque sa conduite est dirigée par le sentiment d'empathie envers les autres êtres humains, lequel sentiment est nécessaire à l'harmonisation des intérêts. Autrement dit, un individu est responsable si et seulement si sa pensée et ses actes sont conformes à la raison et à la morale. S'il se conduit de manière irresponsable alors il ne s'appartient plus lui-même : il n'est plus responsable. On passe alors de l'irresponsabilité à la non-responsabilité, laquelle est présente de diverses manières dans différentes sociétés africaines traditionnelles. Bidima rappelle que : « Dans les traditions africaines non-islamiques, la *responsabilité* est

souvent *partagée par le groupe* même si le tort a été causé par un seul. Mais il y a des cas où l'on décharge la responsabilité sur une entité abstraite : on dira par exemple d'un meurtrier qu'il ne l'a pas fait exprès, qu'il était sous le coup de la fatalité ^[172]. » Quelquefois, la responsabilité est déplacée vers un mauvais génie à qui l'on impute l'origine du conflit. C'est là une « manière d'évacuer le sujet réel dans le processus de responsabilité ^[173] » et de ne pas blesser la partie accusée car il importe toujours de préserver son honneur et son estime de soi. Mais il est tout un courant de la tradition occidentale qui, de sorte à laisser une place entière à la liberté, suppose que l'homme peut toujours choisir son destin. Il est ce qu'il fait, ce qu'il choisit d'être. Or c'est là peut-être ne pas tenir compte suffisamment des conditions sociales et matérielles d'existence. Aussi Odera Oruka ne conçoit-il pas que l'on puisse choisir son destin, mais seulement que l'on puisse choisir comment agir dans le cadre de notre destin. Nous sommes inscrits dans un réel qui nous détermine plus ou moins. À partir de certaines déterminations comme le fait d'être noir, il m'est possible de choisir ce que je veux être et faire. Certes, la couleur de ma peau me détermine, mais je peux choisir, par exemple, d'appartenir ou non à une organisation noire. Odera Oruka parvient de la sorte à échapper au dilemme qui oppose partisans d'un déterminisme radical et partisans de la liberté comprise comme absence totale de détermination. Certes le destin, c'est-à-dire certaines conditions matérielles et sociales, nous influence mais il ne nous détermine pas nécessairement. Il nous faut composer avec ce que nous donne la réalité et ce que

nous voulons être et faire. L'individu est ce qu'il choisit de composer avec les données du réel. Le destin auquel pense Odera Oruka relève du social. Il n'est pas à comprendre selon une dimension mystique ou théologique. Nous sommes *essentiellement* ce que la société fait de nous mais pas seulement. La liberté ne saurait être absolue et reconnaître l'existence d'une certaine liberté de l'individu ne saurait suffire, selon Odera Oruka, à le condamner.

Le concept de libre-arbitre, précise-t-il, est une notion beaucoup trop vague et métaphysique pour déterminer si un criminel est responsable de l'offense commise. Il faut arrêter de manière empirique et non métaphysique si un criminel est responsable. User du concept de libre-arbitre dans le droit revient à affirmer qu'une personne est criminellement responsable d'un méfait si, en le commettant, son action était intentionnelle et pouvait être évitée. Or agir intentionnellement n'est pas suffisant à faire de l'acte criminel un acte dont on est responsable, contrairement à ce qu'avancent les conceptions occidentales du droit. Certains forfaits sont « humainement inévitables ^[174] », comme voler de la nourriture pour éviter de mourir de faim. Odera Oruka rappelle que dans certaines sociétés africaines traditionnelles, voler pour manger lorsque l'on n'avait pas de quoi se nourrir n'était pas considéré comme un crime. Cela n'était pas puni. L'intentionnalité ne suffit donc pas à faire d'un crime un acte dont on est responsable. Afin de sortir du métaphysique, Odera Oruka replace la volonté et le libre-arbitre dans le corps, de même qu'il replace l'individu dans la société. Cela lui permet d'attribuer aux actes criminels des causes sociales, matérielles

et psychologiques, réduisant de la sorte la notion de responsabilité mais la déplaçant également. Le libre-arbitre n'est plus une instance suprême mais une illusion et le crime devient – le plus souvent – une réponse à un besoin d'ordre économique ou psychologique. Il est la réaction causée par des « forces criminelles ». Puisque les criminels agissent sous le contrôle de ces dernières, il faut essayer de les éradiquer. En fait, Odera Oruka lie la responsabilité et la liberté à la capacité de contrôler et de résister à certains facteurs qui nous incitent à agir en un sens plutôt qu'en un autre. Or nous n'en avons pas toujours les moyens ou la force. Le criminel est donc celui qui n'a pas les capacités d'éviter et de résister aux forces criminelles. Il est libéré de toute responsabilité. Des éléments extérieurs expliquent son comportement. Les causes ne sont pas internes au criminel.

En considérant les forces criminelles et la structure sociale comme les causes principales et premières des crimes, Odera Oruka établit qu'à chaque type de société correspond un type et une quantité de crimes. Le capitalisme est alors responsable de bien des méfaits, car ce qui favorise la criminalité, ce n'est pas tant le niveau de développement économique que les « frustrations sociales » engendrées par la disparité parmi les revenus et les niveaux sociaux. Odera Oruka souhaite que l'on éradique les forces criminelles pour instaurer l'harmonie sociale et que soient abolies les classes sociales car seule l'harmonie sociale peut conduire à la paix et à la sécurité. Il faut donc ré-organiser la société, la soigner. Alors que l'humanité a fait des progrès pour prévenir les maladies et les guérir, rien

n'a été fait pour prévenir les crimes. Cela s'explique par le fait que l'on considère que les maladies sont dues à des causes externes et que les crimes sont le résultat de causes internes, propres, à l'individu. Le crime a été individualisé alors qu'il faut comprendre le criminel comme un malade. Il est la victime des forces criminelles qui l'ont contaminé. Il faut donc remplacer la peine par le traitement. Et le traitement individuel du criminel ne suffira pas, il faudra le compléter par le traitement de la société dans son ensemble. Odera Oruka propose en fait un projet de société qui entraîne que soit refondé le système judiciaire et pénal mais aussi économique car, dans le système actuel, la loi est un obstacle à la survie de la majorité des citoyens dont la situation sociale ne leur permet pas toujours, pour des questions de survie, d'obéir aux règles sociales. Dans une société éclairée et rationnelle qui ne recourt plus à la peine et pratique une justice pure, la notion de responsabilité perd son sens habituel dans la mesure où personne n'est responsable individuellement, mais où nous le sommes tous collectivement. La responsabilité est collective. Elle est partagée, bien qu'elle ne se divise pas. Dès lors un système judiciaire et pénal n'a pas lieu d'exister, puisqu'il revient à la société malade de se soigner en guérissant ses criminels. Si la construction théorique d'Odera Oruka peut être séduisante, elle n'en est pas moins problématique. Peut-on considérer que tous les criminels sont des victimes parce que le système social est mauvais ? Comment expliquer que, dans des conditions similaires, certains franchissent la ligne jaune et pas d'autres ? Il est intéressant de constater qu'alors que dans les

sociétés occidentales, on assiste à une extension de la notion de responsabilité et à une volonté d'établir inconditionnellement un responsable susceptible de réparer et donc d'indemniser, Odera Oruka déconstruit ce concept sans le reconstruire : il n'en propose pas une nouvelle définition. Au contraire, il tend à le retirer du champ juridique. Il le libère de la notion d'imputabilité, alors que celle-ci a donné naissance dans la tradition occidentale à celle de rétribution et a engendré l'idée de « comptabilité morale des mérites et des défaillances ^[175] ». Déplacée et élargie, la notion de responsabilité établit alors un lien entre le droit et l'éthique. La véritable place de la justice se situe « entre l'éthique et le juridique ^[176] ». De fait, la palabre et autres modes de conciliation ne disent pas seulement le droit, ils proposent aussi une certaine éthique sociale.

Constatant que les sociétés africaines ont évolué du fait de la colonisation et de l'introduction d'un système industriel qui a bouleversé autant les modes de production que leur géographie et considérant que l'urbanisation, dans son développement colonial puis post-colonial, a profondément modifié les relations sociales et familiales, déstabilisant les anciennes conventions sociales, Wiredu comprend dans *Philosophy and An African Culture* que la re-construction des sociétés africaines ne doit pas être seulement technique, économique et culturelle. Elle doit être également éthique. Les conditions actuelles ne peuvent recourir à des éthiques rurales, traditionnelles et communautaires en ce que le milieu dans lequel elles s'épanouissaient n'existe plus. Les codes de conduite ont été bouleversés, les notions de solidarité et de responsabilité se

comprennent et se pratiquent différemment. Que peut apporter la philosophie en de telles circonstances ? En permettant de saisir le réel, elle peut proposer une manière de régler sa conduite. La philosophie est morale. Elle est aussi sociale. Elle doit être pratique. Wiredu subordonne la métaphysique à la praxis car l'on ne gagne rien en fondant les valeurs humaines hors ou au-delà de la nature humaine. Les valeurs abstraites doivent même être fondées en l'homme car elles ont toujours un rapport étroit à des questions pratiques. La visée de la philosophie doit donc être l'amélioration des relations humaines. Elle est intimement liée à l'agir. Cette compréhension de la philosophie est également commune à Odera Oruka, S.B. Diagne et Bidima en ce que tous présentent une pratique de la philosophie qui la transforme en pensée de l'action ^[177]. Wiredu s'inscrit dans la tradition anglo-américaine de la philosophie analytique et pragmatique. La philosophie ne doit pas se limiter à être une compréhension du monde mais elle doit se faire pratique et participer au changement du monde. Les travaux de Dewey ont une influence non négligeable sur la pensée du Ghanéen. Alors que Dewey écrit *Reconstruction en philosophie* au lendemain de la Première Guerre mondiale dans un monde en crise, il invite la philosophie à se faire utile et à entrer au service de la raison pratique afin d'aider à la clarification des problèmes collectifs qui se posent à l'humanité. Dewey appelle à « la construction d'une science humaine morale, elle-même préalable à une reconstruction de l'état actuel de la vie humaine visant à créer un ordre ainsi que d'autres conditions propices à une vie plus

riche que jamais auparavant^[178] ». De même, Wiredu est amené, *mutatis mutandis*, à construire une nouvelle philosophie éthique dès lors qu'il considère la crise que traversent les sociétés africaines. Il se réfère de fait à une situation postcoloniale critique. Ainsi explique-t-il que la situation révolutionnaire que connaît l'Afrique nécessite l'intervention des philosophes. Le philosophe africain se voit alors attribuer deux fonctions principales. Il doit déterminer le type d'organisation sociale et politique qui convient le mieux aux réalités africaines contemporaines et réévaluer, dans cette perspective, la culture traditionnelle. L'éthique est une propédeutique à la philosophie politique en ce qu'elle traite des problèmes fondamentaux de l'institutionnalisation sociale du concept de bon. Le rôle du philosophe africain n'est pas différent de celui des philosophes des autres sociétés. Il se doit d'examiner les fondations de la vie sociale à partir des modes de connaissance disponibles qui lui permettent de réfléchir sur le bien-être humain. Il peut et doit aider à penser le développement afin d'éviter que les sociétés africaines ne se développent uniquement d'un point de vue technologique et y perdent leur âme. Le développement bien compris est celui qui, outre ses aspects technologiques, permet à l'homme de se réaliser pleinement, d'agir non plus de manière superstitieuse mais de manière critique. L'une des tâches du philosophe africain est alors de redonner toute son importance à la notion d'idéologie, comprise comme l'ensemble des idées et des opinions fondées sur des principes philosophiques concernant la forme de la société idéale, celle qui aidera le mieux l'homme

à se réaliser pleinement comme être rationnel et à accomplir son bien-être. Il faut donc annihiler le sens négatif de l'idéologie. Ce sens « dégénéré ^[179] » est largement répandu dans les régimes dictatoriaux. Il comprend l'idéologie comme un ensemble de dogmes à imposer, si nécessaire par la force et la coercition, et présentés comme les seuls et uniques fondements de l'organisation sociale. La théorie de la vérité de Wiredu présentée précédemment lui permet de réhabiliter la notion d'idéologie dans la mesure où la vérité ne saurait être immuable, éternelle et unique. Puisqu'elle est une opinion, l'idéologie se comprend de la même manière. Elle est un ensemble d'opinions personnelles. Le but de toute philosophie est également de dégager les moyens qui permettent de concilier le bien-être de chaque individu et celui de la société dans son ensemble. C'est pourquoi Wiredu s'attache à fonder une éthique de l'harmonisation des intérêts.

Il construit une éthique humaniste à partir de la conception morale akan. Selon celle-ci, est bon ce qui convient à l'homme, c'est-à-dire ce qui apporte dignité, respect, contentement, bien-être, prospérité et joie à l'individu et à sa communauté. Est mauvais, ce qui apporte misère, malheur et disgrâce. Cette éthique présente une dimension esthétique dans la mesure où ce qui est bon est ce qui convient, et ce qui convient est ce qui est beau. Alors que bien souvent la morale en Occident recouvre une dimension « sur-naturelle » ^[180], métaphysique, en se fondant sur Dieu, la morale akan est au contraire ancrée dans le monde dans lequel nous vivons. Elle est profondément humaniste et cherche à assurer le bien-être de l'homme en

harmonisant les différents intérêts. Ce dernier aspect inspire particulièrement Wiredu qui souhaite penser une éthique humaniste qui permette la poursuite du bien-être de l'homme sans renvoyer à des valeurs fondées hors de l'homme. Il s'agit de redonner à l'homme et à la nature humaine toute leur importance et leur grandeur, leur valeur. La loi morale est nécessaire à sa survie car elle permet de concilier les divers intérêts qui s'expriment en toute société. Sans elle, aucune communauté humaine n'est possible. Elle est un universel culturel. Wiredu comprend alors l'éthique comme l'appréciation bienveillante et compatissante des différents intérêts et définit la moralité comme « l'harmonisation des intérêts de l'individu avec les intérêts de la communauté d'un point de vue de l'impartialité compatissante » ^[181]. Wiredu complète ainsi l'impératif catégorique kantien d'une dimension de compassion, d'empathie – ce qu'il appelle l'impartialité compatissante. Alors que Kant affirme que l'on ne peut pas vouloir une maxime en fonction de ses conséquences, Wiredu établit une connexion nécessaire entre la morale et les intérêts humains. Le bien-être peut être le moteur de la vie morale. Est moral ce qui promeut le bien-être de la société au moyen de l'harmonisation des intérêts. Dès lors, il s'agit d'une éthique communautariste en ce que l'on doit accorder les intérêts de l'individu sur ceux des autres et de la société. Il n'est pas question d'ajuster les intérêts de la société sur ceux de l'individu. Pour autant, cela ne suppose pas l'annihilation de tout intérêt individuel. Wiredu entend, à partir de l'éthique akan, concilier individualisme et communautarisme et les faire

coexister dans une même société. La différence entre l'individualisme et le communautarisme n'est pas une différence de nature mais seulement de degré. Il ne s'agit pas d'opposer les individus à la société mais de comprendre l'individu comme inscrit dans une société. C'est en passant par le collectif que l'individuel peut être respecté. L'individuel et le collectif sont en ajustement « réciproque » ^[182]. Mais chez Wiredu la compréhension humaniste de ce qui est moral est aussi une appréhension naturaliste en ce que les principes moraux dérivent leur signification de la nature et des besoins de l'homme comme être social. La philosophie de Wiredu s'inscrit dans la tradition du pragmatisme naturaliste de Dewey qui lui permet de comprendre la question éthique comme étant à la fois théorique et pratique.

Odera Oruka propose une pensée qui offre des similitudes à celle de Wiredu. Tous deux développent une philosophie qui s'attache à fonder l'éthique dans l'homme et penser celui-ci dans la nature. L'éthique en ce qu'elle cherche à penser ce qui est juste et bon doit alors s'intéresser à l'économie, en tant qu'elle fonde les rapports humains selon une certaine répartition des richesses, et à l'écologie, qui pense l'intégration de l'homme dans son environnement naturel et son lien aux ressources. La philosophie a alors un rôle éthique à jouer. Elle doit penser la vie de l'homme et l'amélioration des conditions de vie et d'existence. Le philosophe doit, ainsi que le suggère Wiredu, aider à réorganiser et rationaliser les connaissances disponibles pour offrir une meilleure compréhension de l'homme, de ses droits et devoirs, et pour améliorer le bien-être

de l'humanité. Cette mission de la philosophie doit lui faire préférer aux paradoxes métaphysiques les questions en relation avec l'économique, le politique, l'éthique car il est de son devoir de s'intéresser à la question de l'élimination de la pauvreté mondiale ^[183]. Les réflexions de philosophes comme Bidima, S.B. Diagne, Odera Oruka ou Wiredu ont ceci de commun qu'elles se comprennent comme des pensées de l'agir. La philosophie doit être pratique. L'urgence et la détresse des situations africaines l'exigent. Le philosophe ne saurait en de telles circonstances se perdre en des réflexions métaphysiques éloignées des questions matérielles pratiques. Il doit, au contraire, apporter son savoir et sa sagesse pour éclairer le présent et le futur. Parce que les sociétés africaines sont en pleine évolution, emportées par le mouvement de la mondialisation, ces penseurs ont pris le temps de la réflexion. La pensée dans la précipitation n'étant pas nécessairement la plus sage et la meilleure, il faut quelquefois s'arrêter et prendre de la distance avec l'objet de sa réflexion pour pouvoir mieux l'appréhender. La mise à distance n'est pas seulement temporelle, elle est aussi spatiale. Jean-Godefroy Bidima, Souleymane Bachir Diagne, Kwasi Wiredu, pour des raisons professionnelles, vivent aujourd'hui hors du continent africain, installés tous trois aux États-Unis. Mais il n'est pas certain que cette situation soit de leur choix. Elle leur permet de vivre de leurs travaux et illustre ce que peut être aujourd'hui la situation des intellectuels africains. La philosophie africaine n'est plus seulement la pensée produite en terres africaines. Elle est aussi l'œuvre d'hommes et de femmes devant

s'expatrier et qui sont amenés dans leur voyage à s'ouvrir à d'autres philosophes. La traversée des expériences et la rencontre des rationalités n'est pas seulement une attitude intellectuelle. C'est aussi une manière de vivre.

Notes du chapitre

[1] ↑ Pour une analyse plus détaillée de la lecture coloniale et anthropologique des droits africains, nous renvoyons à notre article « Discours coloniaux et réception des droits africains : entre négation et (re)construction » (2005).

[2] ↑ V. Hartland (E.S.), 1924 ; Morgan (L.H.), 1878 ; Hobhouse (L.T.), 1924 ; Timacheff (N.S.), 1939 ; Evans-Pritchard (E.E.), 1940, p. 162.

[3] ↑ Vanderlinden (J.), 1983, p. 48.

[4] ↑ Bidima (J.-G.), 2000b, p. 170.

[5] ↑ Amselle (J.-L.) 1999, p. 26.

[6] ↑ Voir Leclerc (G.), 1972, p. 102 : Leclerc note qu'« après les émeutes d'Aba, au Nigeria en 1930, les études connurent un développement considérable. Vers 1934, plus de deux cents rapports sur les institutions sociales de la région concernée avaient été présentés par les anthropologues de gouvernement ». Clozel commande aux collaborateurs du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française, des études consacrées aux systèmes juridiques soudanais, alors qu'il est question de leur substituer le régime du Code civil. Delafosse, dans ses enquêtes, insiste tout particulièrement sur l'étude des systèmes juridiques, v. p. 44-47.

[7] ↑ Pour les deux citations : Mair (L.), « Education Under Indirect Rule », *Journal of the Royal African Society*, 1935 cité par Leclerc (G.), 1972, p. 117.

[8] ↑ Le Roy (É.), 2004, p. 156.

[9] ↑ Les droits dits africains sont ceux qui existaient avant la présence européenne et sont quelquefois mêlés de droits d'origine musulmane ; les droits coloniaux recouvrent la production juridique des puissances colonisatrices qui, face à une

situation coloniale particulière, sont amenées à forger un droit d'un type nouveau ; le droit métropolitain est celui qui s'applique en métropole.

[10] ↑ Sur la critique de la rédaction des coutumiers, v. Le Roy (É.), 2004 ; Gonidec (P.-F.), 1968 ; Lafon (J.), 2001 ; Vanderlinden (J.), 1983. Ces ouvrages insistent en particulier sur l'influence du droit écrit et jurisprudentiel colonial sur les coutumes africaines, le recours à des catégories européennes pour lire les faits africains, la fixation et la dénaturation d'un processus évolutif qui permettait auparavant de s'adapter. Le Roy explique que « la rédaction de la coutume tue donc la coutume au moins comme un des fondements du droit [...] tels que ces fondements étaient pratiqués par les Africains », 2004, p. 95.

[11] ↑ De fait, le statut personnel relève du droit colonial et non pas des droits africains dans la mesure où il est réinterprété par les sociétés colonisatrices et soumis à un « ordre public » colonial (notion développée par la colonisation française) ou « à la justice naturelle, à l'équité et à la bonne conscience » (équivalent britannique de l'ordre public français). Voir les ordonnances relatives aux Cours suprêmes présentées notamment par Gonidec (P.-F.), 1968, p. 197. De plus, les institutions africaines maintenues l'étaient tout en étant inféodées à un contrôle colonial. V. Rolland (L.) et Lampué (P.), 1936, p. 427 : il est « indispensable que le fonctionnement de la justice indigène soit contrôlé et que des citoyens français soient appelés à le surveiller, à y participer ou même à le diriger ».

[12] ↑ Bidima (J.-G.), 2003, p. 89.

[13] ↑ Le régime de l'Indigénat, en acceptant que l'administration puisse rendre justice, contredit le principe de séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire qui suppose celle de l'administration et de la justice. Il ignore le principe de personnalisation de la peine et de la responsabilité en acceptant que les amendes puissent être collectives. De plus, un certain nombre d'infractions non reconnues en métropole le sont dans les colonies. Le gouverneur a des pouvoirs de haute police, c'est-à-dire la « possibilité, sans contradiction ni débat, d'interner, de séquestrer, ou de soumettre à amende » : Merle (I.), 2002, p. 84. V. également Le Roy (É.), 2004, p. 104-105.

[14] ↑ Bayart (J.-F.), 1989, p. 147.

[15] ↑ Bayart (J.-F.), 1996, p. 27, citant Balandier, « Le contexte sociologique de la vie politique en Afrique noire », *Revue française de science politique* 9 (3), septembre 1959, p. 598-609.

[16] ↑ L'expression est de Badie (B.), Birnbaum (P.), *Sociologie de l'État*, Paris, Grasset, 1978, p. 178-181 et est critiquée par Bayart dans l'ensemble de ses travaux.

Sur la question du caractère éventuellement étranger de l'État en Afrique, v. également GEMDEV, 1997 et Le Roy (É.), 1996.

[17] ↑ Bayart (J.-F.) (Dir.), 1996, p. 6.

[18] ↑ Bayart (J.-F.) (Dir.), 1996, p. 6-7.

[19] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, p. 180.

[20] ↑ Adotevi (S.S.), 1972, pp. 181 et 189.

[21] ↑ Bayart (J.-F.), 1996, p. 30.

[22] ↑ Bayart (J.-F.), 1996, p. 30.

[23] ↑ Bayart explique que « la thématique du “manger” renvoie souvent en Afrique à deux registres culturels originaux et d'ailleurs étroitement liés : celui de la munificence qui, par exemple, fait de la corpulence physique une qualité politique, et surtout celui de l'invisible, c'est-à-dire du monde nocturne des ancêtres, du rêve, de la divination, de la magie, de la sorcellerie, dont les entrailles sont justement le siège. » (1996, p. 33).

[24] ↑ Bidima (J.-G.), 1997b, p. 74.

[25] ↑ Diaw (A.), 2002.

[26] ↑ Prenons l'exemple de la ville de Touba au Sénégal. Haut lieu de la confrérie mouride, cet espace théocratique est aussi le lieu de la contrebande avec la Gambie et se soustrait à l'autorité de l'État sénégalais. Depuis mai 2012, l'actualité malienne a confirmé malheureusement ce type de situation. Le Nord-Mali a échappé totalement à l'autorité de l'État et s'est retrouvé sous la coupe des indépendantistes du Mouvement national de libération de l'Azawad (MNLA), des islamistes d'Ansar Eddine et des terroristes d'Al-Qaïda au Maghreb islamique (AQMI), jusqu'à l'intervention militaire française.

[27] ↑ Diaw (A.), 2004, p. 41. Voir également Diagne (S.B.), 1998c, p. 160, 2000c, p. 253 ; Diaw (A.), 1998, p. 285.

[28] ↑ Mbembe (A.), 1999a, p. 109.

[29] ↑ Mbembe (A.), 1999a, p. 110.

[30] ↑ V. Mbembe (A.), 1999a, p. 105.

[31] ↑ Mbembe (A.), 1999a, p. 106.

[32] ↑ Konaté compare l'État à un « guide éclairé ou suprême », un « duce » ou un « führer » (1998, p. 17), Eboussi-Boulaga à un « État-fétichiste » (1993). Eboussi-Boulaga rappelle que les premières années d'indépendance ont « muselé, bastonné, rançonné et abruti » l'Africain « sous couvert de développement, de construction nationale, de progrès ou de révolution » (1993, p. 24). Les États africains sont les États de la « malemort nègre » (1993, p. 25).

[33] ↑ Bidima (J.-G.), 1998c, p. 231 ; v. également 1997b, p. 42-43.

[34] ↑ Bidima (J.-G.), 1998c, p. 232.

[35] ↑ Kagabo (L.), 1998, p. 79.

[36] ↑ Kagabo (L.), 1998, p. 85.

[37] ↑ Diaw (A.), 1998, p. 283.

[38] ↑ Diaw (A.), 1998, p. 285.

[39] ↑ Bidima (J.-G.), 1998c, p. 233.

[40] ↑ Diaw (A.), 1998, p. 286.

[41] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1993, p. 99-100.

[42] ↑ V. Kagabo (L.), 1998, p. 83 : ainsi que l'illustre le cas de la Somalie, « cet émiettement de la société au profit de groupes sectaires conduit à la mort de l'État lui-même ».

[43] ↑ Diouf (M.), 1998, p. 186 et 195.

[44] ↑ Bidima (J.-G.), 1998c, p. 233.

[45] ↑ Bidima (J.-G.), 1998c, p. 233.

[46] ↑ Bidima (J.-G.), 1998c, p. 234.

[47] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1993, p. 104.

[48] ↑ Le Roy (É.), 1996. Pour une critique des tentatives dites d'africanisation, v. Eboussi-Boulaga (F.), 1993, p. 168.

[49] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1993, p. 27.

[50] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1998, p. 155.

[51] ↑ Kagabo (L.), 1998, p. 87-88.

- [52] ↑ Wiredu (K.), 2004, p. 20.
- [53] ↑ Voir notamment Wiredu (K.), 1996, p. 173, 185, 195. Ce que ne partagent pas Eboussi-Boulaga (F.), 1993, p. 35 et Eze (E.C.), 2000b.
- [54] ↑ V. Wiredu (K.), 1996, p. 41.
- [55] ↑ Eze (E.C.), 2000b, § 29.
- [56] ↑ Diaw (A.), 2004, p. 45.
- [57] ↑ Zolberg (A.R.), *Creating Political Order. The Party-States of West Africa*, Chicago, Rand Mc Nally, 1966, p. 65 cité par Bayart (J.-F.), 1989, p. 302.
- [58] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 54.
- [59] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 52 et 53.
- [60] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 53.
- [61] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 54.
- [62] ↑ V. Diagne (S.B.), 2000a, p. 21. Affirmer que « le développement de l'Afrique est l'affaire des Africains » peut être compris comme une volonté d'affirmer la nécessaire indépendance véritable des États du continent et souveraineté de leurs peuples. Mais cela peut aussi être compris comme vouloir imputer aux seuls Africains la croissance de l'Afrique et donc comme la déclaration de la non-responsabilité des institutions et puissances occidentales.
- [63] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 21.
- [64] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 6.
- [65] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 6.
- [66] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 29.
- [67] ↑ Diagne S.B., 2000a, p. 29.
- [68] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 29.
- [69] ↑ Eze (E.C.), 2000b, § 28.
- [70] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 10.
- [71] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 10 : pour les deux citations.
- [72] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 11.

- [73] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 14.
- [74] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 14.
- [75] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 14.
- [76] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 15.
- [77] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 15.
- [78] ↑ Diagne (S.B.), 1998c, p. 160.
- [79] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 15.
- [80] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 33.
- [81] ↑ Diagne (S.B.), 2000a, p. 20.
- [82] ↑ Bidima (J.-G.), 1998c, p. 236, note 2.
- [83] ↑ Diaw (A.), 2004, p. 44-45.
- [84] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1993, p. 129.
- [85] ↑ V. Bidima (J.-G.), 1993 et 1998c ; Diaw (A.), 1998 et 2002. L'influence de Habermas sur la pensée de Bidima, Diaw, et dans une moindre mesure de S.B. Diagne, voire de Wiredu, est perceptible. Ces philosophes intègrent à leur réflexion les notions de discussion rationnelle, de délibération, d'intersubjectivité.
- [86] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 161.
- [87] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 159.
- [88] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 161. Eboussi-Boulaga constate également que dans l'espace public de l'État colonial, la parole a été kidnappée et le langage transformé en « moyen de domination » (1993, p. 112) ; phénomènes que l'État postcolonial n'a pas modifiés.
- [89] ↑ Bidima (J.-G.), 1997b, p. 93.
- [90] ↑ Bidima (J.-G.), 1997, p. 119-124.
- [91] ↑ Diaw (A.), 2004, p. 45.
- [92] ↑ Njoh-Mouelle, 1970.
- [93] ↑ V. Bidima (J.-G.), 1998c, p. 231 et 1997b, p. 69.

- [94] ↑ Arendt (H.), 1974, p. 41.
- [95] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 216.
- [96] ↑ L'expression est de Bloch (*Experimentum mundi*). Elle est reprise par Bidima et par S.B Diagne.
- [97] ↑ Diagne (S.B.), 1998c, p. 157.
- [98] ↑ Diagne (S.B.), 1998c, p. 158.
- [99] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 14.
- [100] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 275.
- [101] ↑ Citation de Papa Amadou Ndiaye, en exergue dans Diagne (S.B.), 2000a, p. 1.
- [102] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 126.
- [103] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 276.
- [104] ↑ L'influence de Berger sur la pensée de S.B. Diagne est certaine. V. Diagne (S.B.), 2000a, p. 12, note 5 : « On ne dira jamais assez à quel point l'un des pionniers de la prospective, Gaston Berger, a insisté sur la nécessité de l'*attitude* qui consiste à essayer de voir loin et de voir large comme seule manière de faire face à l'urgence et à l'accélération des transformations du monde. » Diagne pensera alors la prospective avant tout comme une attitude, une prédisposition de l'esprit.
- [105] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 116.
- [106] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 117.
- [107] ↑ Il s'agit pour Bidima de séculariser la pensée de Saint Augustin, d'évacuer de celle-ci l'idée de résolution du temps dans l'éternité. L'attente devient tension vers. C'est un processus et non un état. Cette conception du temps est non spatiale en ce qu'elle appelle à « concevoir le temps dans son intensité sur le mode de l'accompli et du non-accompli » (1993, p. 201).
- [108] ↑ Bidima (J.-G.), 2000c, p. 101.
- [109] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 268.
- [110] ↑ Bidima (J.-G.), 1995, p. 119.
- [111] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 240.
- [112] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 241.

[113] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 116.

[114] ↑ Préface d'Alioune Sall à Diagne (S.B.), 2000a, p. 4.

[115] ↑ Préface d'Alioune Sall à Diagne (S.B.), 2000a, p. 2. De même, Bidima parle de rompre avec l'ordre établi et de le transgresser. Mudimbe conçoit également l'invention possible dans la seule « déviance » et enjoint à penser « le pouvoir de “créer” librement du radicalement nouveau, en défaisant les règles de normalisation de la science et de la société » (1982, p. 80-81).

[116] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 200. C'est certainement sur cet aspect de saisie du temps que Bidima et S.B. Diagne se séparent. En effet, Diagne ne s'oppose pas à la conception téléologique du temps d'Iqbal.

[117] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 176.

[118] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 176.

[119] ↑ Diagne (S.B.), 2001, p. 35.

[120] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 230.

[121] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 279.

[122] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 231.

[123] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 231.

[124] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 232 : pour les deux citations.

[125] ↑ Le Roy (É.), 2004, p. VII.

[126] ↑ Le Roy (É.), 2004, p. 118.

[127] ↑ V. Le Roy (É.), 2004, p. 205. À partir de statistiques et diverses études, Le Roy estime que les trois quarts de la population ne se reconnaissent pas dans le modèle de la justice étatique et que plus d'un siècle après l'introduction de ce modèle de droit, les institutions dites traditionnelles ou coutumières se portent bien.

[128] ↑ Bidima (J.-G.), 1993, p. 147. Nkot qualifie, quant à lui, le langage du droit moderne de « langage d'autistes » (2005, p. 151).

[129] ↑ Bidima (J.-G.), 2003, p. 85.

[130] ↑ Elias (T.O.), 1961, p. 298.

[131] ↑ V. Odera Oruka (H.), 1976, p. 45-47.

[132] ↑ Le Roy (É.), 2004, p. 9.

[133] ↑ V. Bidima (J.-G.), 2002b, p. 182. L'influence de la pensée de Ricœur sur celle de Bidima est perceptible. Selon Ricœur, juger c'est trancher et donc séparer et ainsi mettre fin à l'incertitude, v. Ricœur (P.), 1995, p. 177, 185, 188, 190. En fait, Bidima s'intéresse aux moments du jugement (la précompréhension, la communication, la communion, la délibération et l'occasion), à sa trajectoire. Il s'aide alors des analyses de Dilthey, de Gadamer, de Habermas, d'Arendt, de Ricœur afin de penser l'acte de jugement en tant qu'acte interprétatif. Le recours à Habermas lui permet d'invalidier le positivisme juridique et de rappeler « au juge que la seule légitimation par la légalité ne suffit pas » (2002b, p. 191).

[134] ↑ Bidima (J.-G.), 2002b, p. 194.

[135] ↑ Bidima (J.-G.), 2003, p. 86.

[136] ↑ V. Bidima (J.-G.), 1997b, p. 30.

[137] ↑ V. Murungi (J.), 2004, p. 524.

[138] ↑ Le Roy (É.), 2004, p. 82.

[139] ↑ Atangana (B.), « Actualité de la palabre ? », *Études*, n° 324, p. 461, cité par Bidima (J.-G.), 1997b, p. 10.

[140] ↑ Bidima (J.-G.), 1997b, p. 10.

[141] ↑ Voir la définition de la palabre comme « discussion, conversation longue et oiseuse » dans le dictionnaire *Le Petit Larousse*.

[142] ↑ Bidima (J.-G.), 1998c, p. 238.

[143] ↑ Bidima (J.-G.), 1997b, p. 37-39.

[144] ↑ Bidima (J.-G.), 1997b, p. 39.

[145] ↑ Bidima (J.-G.), 1997b, p. 37.

[146] ↑ Bidima (J.-G.), 1997b, p. 35.

[147] ↑ Le Roy (É.), 2004, p. 47.

[148] ↑ Bidima (J.-G.), 2002b, p. 197. Bidima parle aussi d'« espace participatif » (1997b, p. 20).

[149] ↑ Bidima (J.-G.), 1997b, p. 45.

- [150] ↑ Bidima (J.-G.), 2003, p. 85.
- [151] ↑ Bidima (J.-G.), 1997b, p. 19-20. Voir également Eboussi-Boulaga (F.), 1993, p. 155 ; Ramose (M.B.), 2001, § 4 et 7.
- [152] ↑ Atanga « Actualité de la palabre ? », *Études*, n° 324, Paris, avril 1966, p. 462, cité par Bidima (J.-G.), 1997b, p. 20.
- [153] ↑ Ricœur (P.) 1995, p. 193.
- [154] ↑ Ricœur (P.), 1995, p. 27.
- [155] ↑ Elias (T.O.), 1961, p. 286.
- [156] ↑ Eboussi-Boulaga (F.), 1993, p. 155.
- [157] ↑ Bidima (J.-G.), 2002b, p. 197. V. également Bidima (J.-G.), 1997b, p. 21 : chez les Béti, si le perdant est condamné à indemniser la victime par une chèvre, la victime doit tuer et donner une partie de la chèvre à la famille du perdant.
- [158] ↑ Bidima (J.-G.), 1997b, p. 21.
- [159] ↑ Bidima (J.-G.), 2000b, p. 183.
- [160] ↑ Odera Oruka (H.), 1976, p. 59.
- [161] ↑ Bidima (J.-G.), 1997b, p. 32.
- [162] ↑ Odera Oruka (H.), 1976, p. 46.
- [163] ↑ Bidima (J.-G.), 2000b, p. 183.
- [164] ↑ V. Wiredu (K.), 1996, p. 94.
- [165] ↑ Elias (T.O.), 1961, p. 299.
- [166] ↑ Odera Oruka (H.), 1976, p. 49.
- [167] ↑ Odera Oruka (H.), 1976, p. VIII.
- [168] ↑ Odera Oruka (H.), 1976, p. 49, 57, 61, 65, 75, 81.
- [169] ↑ V. Wiredu (K.), 1996, p. 6-7.
- [170] ↑ Odera Oruka (H.), 1976, p. 34.
- [171] ↑ V. Wiredu (K.), 1996.

[172] ↑ Bidima (J.-G.), 2000b, p. 179.

[173] ↑ Bidima (J.-G.), 2000b, p. 179.

[174] ↑ Odera Oruka (H.), 1976, p. 13.

[175] ↑ Ricœur (P.), 1995, p. 45.

[176] ↑ Bidima (J.-G.), 1997b, p. 33.

[177] ↑ La réflexion de Bidima sur la palabre se présente comme volonté de « retrouver une véritable théorie de l’agir » (1997b, p. 120). L’élaboration d’une pensée du possible se comprend dans cette optique. L’engagement de S.B. Diagne dans la construction d’une pensée prospective suppose que la philosophie soit une aide à l’engagement et à la réalisation d’un futur. Iqbal, à qui il consacre un ouvrage, est un philosophe de l’action. En fonction de ce qui fortifie l’ego, il fonde une éthique semblable en cela à celle de Spinoza. Le bien est ce qui augmente la puissance d’individuation et la puissance d’agir ; le mal, ce qui la diminue et détruit l’ego. Odera Oruka consacre plusieurs ouvrages à la philosophie pratique (*practical philosophy*) dans lesquels il appréhende la philosophie en fonction de ce qu’elle peut apporter à la gestion du quotidien, de la vie de la cité, ainsi que l’illustre sa réflexion sur la peine.

[178] ↑ Dewey (J.) « Introduction de 1948 » à *Reconstruction en philosophie*, traduction de Di Mascio (P.), 2003, p. 35.

[179] ↑ Wiredu (K.), 1980, p. 53.

[180] ↑ Wiredu (K.), 2004, p. 18.

[181] ↑ Wiredu (K.), 2004, p. 18. V. également Wiredu (K.), 1996, p. 64-65, 74, 129, 191, 195, 202.

[182] ↑ V. Wiredu (K.), 2004, p. 18.

[183] ↑ V. Odera Oruka (H.), 1997, p. 99 et 102.

Pour une philosophie nomade

Penser la philosophie africaine, c'est d'une certaine manière *nous* penser. C'est penser l'homme dans son inscription au monde. En appréhendant la philosophie telle qu'elle se pratique et se vit en Afrique, telle que les philosophes africains l'éprouvent, le penseur occidental est amené à pratiquer un exercice d'autoréflexion qui lui permet, à rebours, de comprendre les limites et la particularité de l'activité philosophique au sein de sa propre culture. Lorsque nous faisons œuvre de philosophie comparée, il importe d'avoir à l'esprit que notre propre conception de la philosophie constitue notre préjugé le plus enfoui et certainement le plus difficile à déconstruire tant nous sommes le produit de la culture dans laquelle nous avons été formés – en l'occurrence, occidentale – et de la pratique philosophique universitaire. Dès lors que l'on s'engage dans ce travail, il nous faut nous interroger sur les qualifications nationales ou continentales, voire ethniques ou raciales, en philosophie et déterminer les présupposés idéologiques, culturels, politiques, sur lesquels reposent de telles distinctions. Ce type de questionnement n'est pas propre à la seule problématique africaine. La philosophie peut être l'objet d'investissements particuliers, devenant quelquefois programmatique et normative ; et ce, d'autant qu'elle est confinée dans un combat politique, culturel, économique... qui la dépasse. Ceci illustre, si besoin est, à quel point elle peut être

utilisée par l'idéologie et se comprend dans le contexte socio-politique dans lequel elle est produite. La question de la philosophie africaine nourrit une réflexion plus vaste qui pourrait, *mutatis mutandis*, s'étendre à toute pensée. Plutôt que de chercher à discerner en quoi un discours peut être *strictement* africain et de nous diriger vers un exercice de définition, il est plus pertinent de les appréhender dans leur mouvement et dans leur *relation avec*. La philosophie africaine se veut rencontre, croisée d'horizons divers. Son identité est fragmentée, multiple, ouverte et en perpétuelle évolution. Elle se comprend alors comme terre d'accueil des pensées autres – non africaines et non philosophiques – qu'elle restitue de manière nouvelle, détournée après les avoir digérées. C'est là l'art de la traversée et de la transgression disciplinaire que Mangeon nomme indisciplinisme. La philosophie africaine pratique une déconstruction des paradigmes disponibles et dont elle hérite. Elle choisit sa filiation. De nombreux discours philosophiques africains s'élaborent en déconstruisant les discours précédents, qu'ils soient occidentaux ou africains, et fondent ensuite leurs propres concepts : ethnophilosophie, *sage-philosophy*, démocratie consensuelle, traversée, etc.

Penser la philosophie africaine dans le contexte occidental contemporain suppose que l'on renonce à l'idée selon laquelle la philosophie est l'œuvre de l'unique civilisation occidentale mais aussi que l'on ait conscience des limites de la pratique occidentale de la philosophie. Cette démarche relève d'une politique de la philosophie qui n'est autre qu'une politique de la reconnaissance. Penser la philosophie africaine, c'est *avant tout*

la reconnaître et lui concéder une existence au sein de l'humanité. Être obligé de le préciser en ce XXI^e siècle est symptomatique des rapports de force en jeu, des idéologies vieillissantes, et des conceptions rances d'un autre siècle, héritées d'un passé esclavagiste et colonialiste, et qui pourrissent toujours les relations humaines. Pour ne plus être prisonnier de cette histoire douloureuse, il est primordial de lire ce que les philosophes africains écrivent sur cette question afin de saisir comment la philosophie africaine, selon les contextes et les périodes, se pense elle-même et conçoit son rapport aux autres. Dégager les conditions de possibilité des discours philosophiques africains permet de les comprendre dans leur mouvement interne, de discerner comment les philosophes africains construisent ou déconstruisent l'idée même de philosophie africaine. Celle-ci n'est pas un bloc monolithique. Elle se pense au pluriel tant les options choisies par les philosophes africains sont multiples. Elle est si profonde et variée que le lecteur non africain, dans la confrontation des expériences, trouvera toujours quelques éléments qui enrichiront sa propre réflexion. Elle ne saurait être si particulière qu'elle soit *totale*ment différente de ce qu'est la philosophie en Occident. Parce que l'histoire de l'Afrique depuis des siècles est intimement liée à celle de l'Occident, des échanges, des rencontres intellectuelles ont modifié les modes traditionnels de vie et de penser. Mais surtout parce que nous sommes au sein même de l'humain, de communes préoccupations demeurent. Si les philosophies traditionnelles comme les philosophies contemporaines ont pu faire le choix

d'options dissemblables à celles privilégiées par les pensées occidentales, elles n'en révèlent pas moins une inquiétude similaire et un même désir de comprendre, d'expliquer l'homme, son environnement, son inscription dans le monde et le cosmos. Ainsi les conceptions traditionnelles de la Justice reprises et développées par Bidima et par Odera Oruka diffèrent de celles habituellement pensées et mises en pratique en Occident, en ce qu'elles se proposent de réparer le lien social sans exclure le coupable. Ces pensées de la réhabilitation attestent d'un souci majeur de concevoir l'homme au sein du monde dans lequel il vit et qu'elles partagent avec les pensées occidentales de l'emprisonnement et de l'enfermement. Les alternatives choisies empruntent des chemins opposés. Pourtant toutes ces pensées se proposent de répondre à une même préoccupation, celle de la gestion du lien social et de la vie en communauté, de l'élaboration du vivre-ensemble. Elles s'inscrivent dans le monde dans lequel elles se déploient et se transforment en pensées de l'action. Cette philosophie africaine se veut pratique. Elle entend contribuer au développement des sociétés contemporaines en pensant les notions de démocratie, de consensus, de nation, d'État, de société civile, de citoyenneté, d'espace public... Il s'agit de penser l'avenir en concevant autrement la notion de responsabilité et de redonner à l'espoir toute sa place au sein des sociétés africaines, sans quoi le futur, un autre futur, ne serait pas possible. Les notions de prospective et d'espérance mais aussi de non-encore et de possible sont valorisées. Ce sont là des valeurs qui permettent, contre toute résignation et désespoir, de penser que des

lendemains meilleurs sont possibles, que l'avenir peut ne pas être ailleurs. Il importe à S.B. Diagne et à Bidima que l'avenir de la jeunesse africaine ne soit pas nécessairement hors d'Afrique mais qu'il puisse enfin être en Afrique. Une certaine philosophie se fait alors éthique. En fait, peu de philosophes le concèdent explicitement, mais il est question après les guerres dites « ethniques », après le génocide rwandais, d'appréhender différemment la philosophie africaine, ce qu'elle peut être et ce qu'elle peut apporter. Elle ne peut plus aborder de la même manière les questions du communautarisme et de la soi-disant solidarité africaine. Il s'agit de savoir si l'harmonie est toujours possible et si la philosophie peut aider à la recouvrer, et à la préserver. « Le discours philosophique en Afrique devient ainsi le noyau d'une rupture. Rupture d'un langage africain qui s'articulait avec assurance, l'événement du génocide indique à l'histoire africaine un horizon dépouillé de la certitude des grands mots ^[1]. » Cette pensée se fait inquiétude et elle interroge alors non pas seulement la place de l'être-africain mais celle de l'homme, dans le monde, la nature. Toute pensée – africaine, occidentale, asiatique... – , au-delà des différences, cherche à percevoir ce qui est réellement, à saisir, si tant est que cela nous est permis, la Vérité. Les moyens utilisés ne sont jamais les mêmes ; et ce, jusque dans la tradition philosophique occidentale. Le pluriel l'emporte toujours. Et pourtant, il existe ainsi que le montre Wiredu des « universaux culturels », des choix, des logiques, des sentiments, des attitudes identiques, trans-culturels, parce qu'il n'y a qu'une humanité. Selon les lieux et les temps, les formes du discours philosophique

peuvent varier mais il s'agit toujours de philosophie. « Pour Tshiamalenga Ntumba, on n'est pas en droit de considérer comme philosophiques certains textes de la tradition philosophique occidentale – c'est le cas entre autres des fragments présocratiques – et de méconnaître cette même qualité aux textes de la tradition orale africaine, lesquels présentent les mêmes traits d'ensemble, pour la forme et pour le contenu ^[2]. » De fait recourir, sans que cela ne soit justifié, à des critères et à une rigueur définitionnelle autre dès lors qu'il s'agit d'Afrique, est faire preuve d'une certaine malhonnêteté intellectuelle, voire de mauvaise foi. Car cette manière d'invalidier le caractère philosophique de discours africains qui présentent les mêmes caractéristiques que des discours antiques reconnus comme philosophiques n'est pas correcte. Il s'agit de comprendre que la philosophie n'est pas occidentale. Elle n'est pas ce qui caractérise *en propre* l'Occident. Elle appartient à tous, c'est-à-dire à personne en particulier. Et elle peut se décliner à l'infini.

Du fait des liens inextricables qui unissent l'Afrique et l'Occident, la philosophie africaine et la pensée occidentale ne sont pas deux épistémês hermétiques l'une à l'autre. Contrairement à ce que d'aucuns pourraient être tentés de croire, les philosophes africains ne sont pas enfermés dans leur africanité. Au contraire, ils cherchent à dépasser le clivage Afrique/ Occident pour penser leur être au monde et le « spécifiquement humain ». Bidima recourt à des pensées occidentales telle que la Théorie Critique. S.B. Diagne pense la logique de Boole et s'intéresse à l'œuvre du philosophe

pakistanaï Iqbal, influencé par la tradition soufie mais aussi par des philosophes occidentaux tels que Bergson ou Lavelle. Si Wiredu consacre une partie considérable de son travail à la question de la philosophie africaine, il souhaite également enrichir certaines problématiques occidentales telle que la question de l'âme et du corps. Son projet de décolonisation conceptuelle n'entend pas rejeter toute forme occidentale du savoir. Il s'agit au contraire d'être conscient de l'origine de certains concepts afin d'en faire le meilleur usage qui soit. De la même manière, Odera Oruka dépasse la question de la philosophie africaine pour penser le sens de la peine, du châtiment et pour construire une éco-philosophie. Cette dernière ne concerne pas les seuls Africains mais l'humanité tout entière. Ces philosophes nous rappellent, si nous l'avions oublié, que le discours philosophique a la prétention de s'élever au-dessus des individualités et des singularités pour atteindre l'Homme, l'Universel. Si *philosopher, c'est apprendre à mourir* ainsi que l'enseignait Socrate^[3], c'est-à-dire apprendre à dépasser le moi partial et partiel que nous sommes, à nous défaire de nos préjugés et à nous délivrer de notre vision étriquée, pour nous diriger vers l'Universalité de l'Homme, la Raison universelle, alors nous pouvons admettre que penser la philosophie africaine, penser *avec* les philosophes africains, c'est aussi *nous* penser et penser *ensemble* le monde dans lequel nous sommes tous engagés. La philosophie doit être cette ouverture à l'Autre.

Les philosophes africains que nous avons étudiés dans cet ouvrage ont été formés dans la tradition occidentale de la

philosophie telle qu'elle s'est répandue essentiellement à partir du XIX^e siècle. Même s'ils remettent en cause ce modèle et cherchent à renouer avec une compréhension autre de la philosophie, il demeure que leur propre pratique de la philosophie est l'expression même de ce contre quoi ils se dressent. Ce sont des philosophes-salariés, des professionnels de la philosophie. Alors que certains d'entre eux s'attachent à distinguer philosophie, ethnophilosophie, *sage-philosophy*, philosophie traditionnelle et autre *folk philosophy*... ils montrent à rebours ce qu'est devenue la philosophie en Occident. Celle-ci se définissant comme amour de la sagesse a eu tendance à vouloir se comprendre, dès l'Antiquité, comme distincte de cette sagesse qu'elle cherchait à atteindre et qu'elle érigeait en idéal quasi inaccessible. Selon une certaine tradition occidentale, philosopher, c'est chercher à devenir sage et la philosophie y apparaît comme une propédeutique à la sagesse. Hadot constate qu'une telle distinction philosophie-sagesse s'enracine dans le discours platonicien. « Platon instaure ainsi une distance insurmontable entre la philosophie et la sagesse, écrit-il. La philosophie se définit donc par ce dont elle est privée ^[4]. » Et il en sera de même pour les stoïciens. Les épicuriens, quant à eux, identifient plus aisément philosophie et sagesse. Mais la séparation dressée entre les deux, perceptible dès l'Antiquité, perdure en filigrane dans nombre de pensées occidentales. Ainsi que l'explique Hadot, elle est toujours présente, par exemple, chez Wittgenstein lorsqu'il souhaite la fin de la philosophie ; celle-ci devant céder sa place à la sagesse comme juste vision du monde. En fait, même si

philosophie et sagesse ne peuvent pas se concevoir l'une sans l'autre, elles ne se confondent pas pour autant. Nous avons pu mesurer l'apport des réflexions d'Odera Oruka, malgré leurs limites et leurs défauts, quant à cette question. Sa quête de sages africains philosophes entend montrer que l'on peut identifier philosophie et sagesse. C'est une manière de rappeler aux philosophes occidentaux à quel point ils ont peut-être oublié que la philosophie est aussi une manière de vivre, qu'elle ne se réduit pas au seul discours. C'est un savoir qui est aussi un savoir-vivre.

Non homogène, la philosophie africaine n'offre pas le spectacle d'une pensée unidimensionnelle. Elle ne propose pas *une* définition de la philosophie et de la philosophie africaine et tout comme l'histoire de la philosophie occidentale l'atteste, elle « témoigne [...] qu'il n'y a pas et ne saurait y avoir de réponse satisfaisante à la question : “qu'est-ce que la philosophie ? ” ^[5] ». À chaque philosophe, sa conception et sa pratique de la philosophie, en fonction de ses exigences et de son objectif. Et c'est là la richesse de la philosophie africaine. Les perspectives et les choix des philosophes africains divergeant, ceux-ci sont amenés à construire des pensées et des concepts différents. La *sage-philosophy* d'Odera Oruka recouvre une approche de la philosophie africaine autre que celle que suppose la traversée de Bidima. La démocratie consensuelle de Wiredu, la palabre-aporie de Bidima, la pensée de la citoyenneté de S.B. Diagne supposent toutes trois une lecture différente du consensus. De plus, les thèmes qui préoccupent la philosophie africaine sont multiples. Bidima, par exemple, s'intéresse aussi à l'éthique

médicale, à la question du corps, selon une double approche esthétique et politique, et non métaphysique comme le fait Wiredu. Mais surtout des champs du savoir peu explorés s'offrent à nous. La philosophie africaine ne s'est pas dite uniquement au XX^e et au XXI^e siècle. Tombouctou a été un centre intellectuel des plus dynamiques du XV^e au XVIII^e siècle. Il importe de plonger dans les précieux manuscrits dont elle regorge pour mettre à jour des pans entiers de l'histoire intellectuelle de cette région. Ainsi que l'avancait Cheikh Anta Diop dès les années 1960 – nous rappelle S.B. Diagne ^[6] – quatre siècles avant Lévy-Bruhl et sa *Mentalité primitive*, l'on commente la logique formelle d'Aristote et l'on pratique la dialectique en Afrique de l'Ouest. Savant et homme de lettres, Ahmed Baba (1556-1627) disposait de 1600 ouvrages dans sa bibliothèque à Tombouctou. Fait prisonnier et exilé à Marrakech, cet auteur d'un pamphlet sur le mysticisme islamique est fort apprécié des étudiants marocains. On le consulte et on lui demande de partager son savoir lors de lectures publiques pendant lesquelles il lit le traité sur la jurisprudence islamique de l'école malékite de Khalîl, *Mukhtasar*. Un texte fort étudié en Afrique de l'Ouest. Durant l'âge d'or de Tombouctou, l'on écrit et l'on débat de tout : traité de jurisprudence (*Risâla* d'Abû Zayd al-Qarawânî (922-996), *Tuhfat ul-hukkâm fî al-ahkâm*, d'Ibn Asîm (1359-1426), de théologie, d'éthique, de métaphysique... On analyse l'*Organon* d'Aristote, on débat des universaux en philosophie (*Kulliyât al-âlam al-sitta* de 'Abd al-Qâdir). 'Abd al-Qâdir est également l'auteur d'un traité écrit en 1828-1829 qu'il décrit comme « une

évaluation critique des perceptions de la vie matérialistes, naturalistes et physiciennes... Les problèmes en rapport à la nature éphémère du monde, de l'existence ou de la non-existence de l'esprit, et de la nature des sphères célestes, sont examinés de manière critique dans cet ouvrage ».

En Afrique de l'Est aussi, les questions métaphysiques font l'objet d'études écrites. Les travaux du Canadien Claude Sumner ont montré que l'Éthiopie était riche de plus de douze siècles de production écrite. Les textes philosophiques grecs ont été traduits dès la période dite axoumite (de la fin du IV^e siècle-début du V^e siècle à la fin du VII^e siècle de notre ère). Les traductions ne sont jamais littérales. Les Éthiopiens « adaptent, modifient, ajoutent, soustraient »^[7], explique Claude Sumner. Comme nous l'avons vu avec Kwasi Wiredu, traduire, c'est déjà philosopher. Plus tard, alors que Descartes propose au monde occidental son *Discours de la méthode* (1637) « pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences », Zera Yacob (1599-1692) publie *Hatata* (1667), un traité de philosophie rationaliste et défend l'importance de la raison dans tout jugement. Ces quelques exemples rappellent que l'écriture était présente en Afrique subsaharienne bien avant la colonisation européenne et que les Africains n'ont pas attendu l'arrivée du missionnaire belge Placide Tempels pour philosopher. La philosophie africaine n'est pas que contemporaine. Elle a aussi son histoire. Et il est primordial, ainsi que l'a fait Wiredu dans son anthologie *A Companion to African Philosophy*, de lui donner toute son épaisseur et sa pluralité en réintégrant à son corpus les héritages islamiques,

éthiopiens, égyptiens, gréco-romains, car l'Afrique n'a jamais vécu en vase clos. Elle a toujours été reliée au reste de l'humanité.

Contrairement aux pensées chinoise, arabe, indienne, la philosophie africaine n'a jamais bénéficié de relais dans les milieux philosophiques occidentaux^[8]. Elle n'a pas été étudiée et n'a profité d'aucun débat au sein de l'institution occidentale. Les textes de philosophie africaine ne sont ni interrogés ni commentés par les philosophes occidentaux. Leur faible diffusion se fait donc hors de la philosophie par les réseaux d'anthropologues et de théologiens ; ce qui, selon Bidima, engendrerait une relation clientéliste entre les anthropologues de la recherche occidentale et les philosophes africains : ces derniers auraient besoin des anthropologues pour « leur acquisition des diplômes universitaires, leurs promotions dans les encyclopédies et manuels et pour se faire publier ils devraient passer par eux^[9] ». Quant aux anthropologues, ils auraient besoin des philosophes africains pour pouvoir être spécialistes de « philosophie africaine » et investir le champ supposé de la philosophie. Est perceptible, à nouveau, une concurrence disciplinaire déjà sensible lors du débat sur l'existence de la philosophie africaine, entre philosophie et anthropologie, et qui suppose un certain prestige – non fondé – de la pensée philosophique. Concernant le penseur africain, Bidima constate que : « Quand il philosophe en Europe, en Afrique ou aux États-Unis, le philosophe africain est obligé de songer à la reconnaissance qui doit lui venir de ses pairs, car sorti du colonialisme ou de l'esclavage, avec le complexe

d'infériorité qui lui a été inculqué, il n'aura de cesse que de "vouloir prouver à tout prix que lui aussi est... que lui aussi a...". A-t-il une formation philosophique universitaire, et parle-t-il en puisant dans les registres discursifs de cette dernière, qu'il sera soupçonné d'avoir cédé à l'"europhilosophie" par les autres Africains. Le dilemme sera le suivant : devra-t-il parler la "lingua franca" de la philosophie ou alors, par souci d'originalité, adopter un *style tribal* qui le couperait encore plus de la communauté philosophique mondiale ^[10] ? » C'est là tout l'inconfort de la situation du penseur africain, ignoré, quelquefois traité avec condescendance voire paternalisme par ses collègues occidentaux, en mal de reconnaissance, emprisonné dans une dynamique de faire-valoir, mais aussi, souvent jaloué par ses collègues africains. Tant que la philosophie africaine ne sera pas reconnue, c'est-à-dire connue, analysée, enseignée, débattue, critiquée en Occident au même titre que n'importe quelle autre pensée, elle ne pourra être réellement libre. Aujourd'hui installés aux États-Unis, la plupart des philosophes africains dépendent des critères et de la logique de recherche nord-américains. « La répartition des postes universitaires avec le système des quotas pour chaque minorité oriente, spécialise et surdétermine les choix théoriques des Africains philosophes ^[11]. » Se forme ainsi ce que Bidima appelle des « ghettos conceptuels » qui limitent et déterminent les objets de réflexion. Tout se passe comme si chacun était assigné à ne penser que là où on l'attend, où il est autorisé, selon son origine, son genre, son orientation sexuelle... Que les Africains parlent d'Afrique, les Asiatiques d'Asie, les

femmes de féminisme et des questions de genre ! Et que chacun reste là où il est affecté, qu'il s'occupe de ce qui le regarde ! Une appréhension aussi peu dynamique de la pensée et de ses objets nuit à la réflexion elle-même et contraint la philosophie africaine à rester enfermée dans le ghetto africain ou africaniste dans lequel elle est confinée. Tant que l'Occident n'acceptera pas que la philosophie africaine, mais de manière générale toute pensée étrangère, est susceptible de lui apprendre quelque chose et peut l'enrichir, les pensées non occidentales seront toujours perçues sous le mode du déni. Tant que l'Occident ne reconnaîtra pas la juste valeur des autres philosophies et qu'il s'arrogera le *prestige* de la philosophie, les pensées différentes seront toujours condamnées à demeurer sous le mode de la preuve et de la revendication afin d'attester leur égale valeur et leur richesse. Il serait intéressant de comparer le traitement des philosophies chinoises, coréennes, japonaises, indiennes, arabes, orientales, amérindiennes, sud-américaines et même est-européennes au sein même de la philosophie telle qu'enseignée et pratiquée en Occident. Car si certaines de ces philosophies ont bénéficié d'un accueil relativement favorable à certaines époques à l'instar de la pensée chinoise au XVIII^e siècle, il n'en reste pas moins qu'elles ne sont que peu voire pas enseignées, lues, pensées, dans le monde occidental contemporain ou alors elles ne le sont que par quelques rares spécialistes dont les travaux paraissent quelque peu excentriques au cœur de l'institution philosophique. Le traitement réservé aux pensées non occidentales est, *mutadis mutandis*, similaire à la (non)-

réception de la philosophie africaine. Thoraval constate en effet que certains intellectuels chinois contestent le rapt de la pensée philosophique par la culture chrétienne occidentale. Puisque la philosophie est universelle, alors elle ne saurait être l'apanage de la seule civilisation occidentale. Dès lors, « cette catégorie nouvelle ne saurait rester, pour les intellectuels chinois, le privilège exclusif de l'univers occidental, puisque la valeur qui lui est attachée se prétend universelle. Il leur faut donc réinterpréter, à sa lumière, de manière rétrospective, leurs propres traditions de pensée. Le prestige du modèle européen est tel qu'il suscite une angoisse spécifique, qui s'énonce sur le mode suivant : "avoir ou ne pas avoir" (de philosophie) ^[12] ? »

C'est là la même préoccupation qui a angoissé bien des Africains. Comment prouver l'existence d'une philosophie qui permette d'être intégré au panthéon des civilisations et d'être enfin reconnu et respecté ? Car au-delà de la question de l'avoir se pose celle de l'être. Avoir une philosophie, c'est être capable de penser et de faire un usage critique de la Raison, c'est posséder le *logos*. La possession de la philosophie devient une question existentielle : être ou ne pas être un homme capable de penser. Dès lors, il serait intéressant de pouvoir poursuivre cette réflexion en l'élargissant à la manière dont l'Occident traite l'Autre, les autres, africains, asiatiques, amérindiens, sud-américains, arabes... afin de discerner les différentes modalités opérant selon les époques, les contextes politiques et socio-économiques. Le cas de la philosophie africaine n'est pas unique. Il s'inscrit dans une dynamique plus large, celle d'un Occident impérialiste qui, pour des raisons économiques et

politiques, a besoin d'affirmer sa supériorité culturelle et civilisationnelle et de dénier la valeur des sociétés autres. Ce travail permettrait en interrogeant ce qui habituellement ne l'est pas, de discerner comment l'Occident pense l'Autre. Ce serait là faire un travail de philosophie comparée d'un nouveau genre. Confronter les différentes lectures que la philosophie occidentale propose des autres pensées permettrait à la fois de saisir ce qui est commun à toutes ces philosophies affrontant le regard supérieur, condescendant ou bien empli de curiosité et d'intérêt de la philosophie occidentale, mais aussi d'apprécier les diverses tactiques mises en place pour détourner le modèle occidental. Cela permet, à rebours, de comprendre ce qu'est la philosophie occidentale et ce qu'elle n'est pas. Mais aussi de saisir quels sont les différents savoirs qui se sont constitués pour comprendre et se représenter les autres cultures et les autres civilisations, et quels sont les enjeux idéologiques, politiques, sociaux, historiques... qui les fondent et les animent. Appréhender de la sorte l'activité philosophique offre la possibilité de la penser dans son insertion au monde et de proposer une lecture auto-réflexive de la philosophie occidentale. Le concept de la traversée en privilégiant les rencontres, le mouvement, les fusions et les médiations, en multipliant les perspectives et en choisissant de croiser les expériences, nous aura suggéré que le philosophe pouvait être ce nomade qui erre de lieu en lieu. Errer, ce n'est pas nécessairement se tromper et divaguer. C'est aussi la possibilité de traverser des réalités différentes, d'accepter l'imprévisible et le non-encore, parce que justement l'on refuse de marcher sur

un chemin tracé d'avance et d'y être entravé. Pratiquer la philosophie comme errance, c'est appréhender la pensée comme « cheminement à la rencontre de soi par l'autre, à la rencontre de l'autre par la médiation de soi ^[13] ».

« Philosopher, c'est non se recroqueviller sur soi, sur son groupe culturel, sur les idoles du jour ou de la nuit de l'époque dans laquelle on vit, mais s'ouvrir au monde, aux sens physique et social du terme, s'exposer à l'altérité pour grandir d'elle ^[14] . » L'Europe, l'Occident n'ont pas toujours été capables d'une telle ouverture. Gageons qu'ils puissent le devenir et qu'ils puissent s'extraire du monologue incessant avec eux-mêmes, sans quoi leurs pensées se scléroseront et se figeront. Si l'absence de la philosophie africaine et des autres pensées au sein de l'institution philosophique occidentale devait perdurer, il est à craindre alors qu'un certain Occident ne parvienne à se dégager de son complexe de civilisation. Considérer que l'on n'a rien à apprendre de l'Autre mais qu'au contraire, l'on a tout à lui enseigner est une manière de poursuivre la *mission civilisatrice* de la colonisation. Comprise comme pratique de l'errance et de la rencontre, comme recherche de soi à travers l'altérité, la philosophie peut devenir l'activité qui permette de sortir de ses préjugés et de dépasser l'auto-satisfaction et l'auto-célébration. Ainsi que l'écrit Nanema : « La philosophie conçue comme principe d'une marche ininterrompue, d'un cheminement perpétuel est ce qui rend possible l'ouverture de soi vers un autre que soi, vers les autres. Elle interdit toute forme d'autisme individuel ou communautaire, toute forme de statisme aussi bien culturel dont l'ethnocentrisme fut la

manifestation historique, qu'intellectuel (les idéologies de la race, du savoir, de l'avoir) ^[15]. » Elle permet de comprendre que penser l'Autre, c'est aussi se penser et penser ensemble. Il importe donc que la philosophie occidentale s'ouvre enfin à l'Autre et que l'institution philosophique accueille ce dernier en son sein.

Notes du chapitre

[1] ↑ Bidima (J.-G.), 1998a, p. 269.

[2] ↑ Mbandi (A.), 2003, p. 24.

[3] ↑ Voir Platon, *Phédon*, 64a. Voir l'analyse de Hadot (P.), 1995, p. 109-111 et 2001, p. 169-171.

[4] ↑ Hadot (P.), 1995, p. 81.

[5] ↑ Mbandi (A.), 2003, p. 23. Hadot dresse le même constat lorsqu'il écrit que : « Le principal problème qui se pose au philosophe, c'est finalement de savoir ce que c'est que philosopher » (2001, p. 227).

[6] ↑ Voir Diagne (S.B.), 2004a.

[7] ↑ Sumner (C.), « L'Éthique en philosophie éthiopienne : les normes de la moralité », in *Éthiopiennes* n° 36, 1984.

[8] ↑ Sur cette question, v. Bidima (J.-G.), 2000d, p. 119.

[9] ↑ Bidima (J.-G.), 2000d, p. 119.

[10] ↑ Bidima (J.-G.), 2000d, p. 116.

[11] ↑ Bidima (J.-G.), 2000d, p. 120.

[12] ↑ Thoraval (J.), 1994, p. 11.

[13] ↑ Nanema (J.), 2003, p. 66.

[14] ↑ Nanema (J.), 2003, p. 64.

[15] ↑ Nanema (J.), 2003, p. 71-72.

Bibliographie

Nous avons recensé ci-dessous les principaux ouvrages et articles de philosophie africaine mais aussi ceux, plus généraux quant à notre étude, qui nous ont permis d'enrichir notre réflexion. Lorsque plusieurs éditions sont disponibles ou qu'un même article a été publié dans plusieurs ouvrages, nous avons stipulé en gras l'édition utilisée.

ADOTEVI, Stanislas Spero

1972 *Négritude et Négrologues*, Paris, Union générale d'éditions, 306 pages ; 2^{de} édition, Le Castor astral, 1998, 216 pages.

Africa Research Group

1970, « Les études africaines en Amérique : la famille étendue. Une analyse tribale des africanistes américains. Qui ils sont. Comment les combattre », trad. fr. H. Colomer in COPANS Jean, *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspero, 1975.

AGLO, John

2001, *Les Fondements philosophiques de la morale dans une société à tradition orale. Le Système « Adanu »*, Paris, L'Harmattan, 254 pages.

AKAKPO, Yaovi

1998, « Une pensée prospective des « Conférences nationales » chez Fabien Eboussi-Boulaga » *in* Konaté Yacouba (Dir.), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, *Quest*, Vol. XII, n° 1, p. 61-68.

ALTERNATIVES SUD

2003, Vol. X, n° 4 : « Pour une pensée africaine émancipatrice », Louvain-la-Neuve, CETRI, Paris, L'Harmattan, 192 pages.

AMSELLE, Jean-Loup

1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 258 pages ; 2^{de} édition **1999**, 258 pages.

AMSELLE, Jean-Loup et M'BOKOLO, Elikia (Dir.)

1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, ; 2^{de} édition revue **1999**, 226 pages.

APPIAH, Kwame Anthony

1992, *In My Fathers's House*, New-York, Oxford University Press, 192 pages.

1998, « The Illusion of Race » *in* EZE Emmanuel Chukwudi (Ed.), *African Philosophy : An Anthology*, Malden, Oxford, Blackwell Publishers.

2004, *Thinking It Through. An Introduction to Contemporary Philosophy*, New-York, Oxford University Press, 412 pages.

2005, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 358 pages.

2006, *Cosmopolitanism : Ethics in a World of Strangers*, New York Norton & Company, 196 pages.

2008, *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Paris, Odile Jacob, 260 pages.

ARENDT, Hannah

1974, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 330 pages.

ARKOUN, Mohammed

1975, *La Pensée arabe*, Paris, Presses universitaires de France, Collection « Que sais-je ? », n° 915, 6^e éd. 2003, 92 pages.

ASAD, Talal (Ed.)

1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 282 pages.

BÂ, Mariama

1979, *Une si longue lettre*, Dakar, Les Nouvelles Éditions africaines du Sénégal ; Le Serpent à plumes, **2001**, 164 pages.

BAHOKEN, Jean-Calvin

1967, *Clairières métaphysiques africaines. Essai sur la philosophie et la religion chez les Bantu du Sud-Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 124 pages.

BALANDIER, Georges

1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, Presses universitaires de France, 4^e éd. **1982**, coll. « Quadrige », 530 pages.

1957, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, collection « Terre humaine », 292 pages.

BANCEL, Nicolas

2002, « La voie étroite : la sélection des dirigeants africains lors de la transition vers la décolonisation », *Mouvements*, n° 21-22, mai-juin-juillet-août : « De la Françafrique à la mafiafrrique », p. 28-40.

BAYART, Jean-François

1989, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, collection « L'espace du politique », 440 pages.

1996, « L'historicité de l'État importé » in BAYART Jean-François (Dir.), *La Greffe de l'État. Les trajectoires du politique*, Paris, Karthala, p. 11-39.

BAYART, Jean-François (Dir.)

1996, *La Greffe de l'État. Les trajectoires du politique*, 2, Paris, Karthala, collection « Hommes et Sociétés », 404 pages.

BAYART, Jean-François ; MBEMBE, Achille ; TOULABOR, Comi

1992, *Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, collection « Les Afriques », 268 pages.

BAYART, Jean-François ; ELLIS Stephen ; HIBOU Béatrice

1997, *La Criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Éditions Complexe, collection « Espace international », 168 pages.

BETI, Mongo

1982, *Remember Ruben*, Paris, L'Harmattan, ; *Le Serpent à plumes*, 2001, 442 pages.

BIDIMA, Jean-Godefroy

1987, « L'art négro-africain des "sans-espoir" », *Raison présente*, n° 82, p. 129-181.

1993, *Théorie critique et modernité négro-africaine : de l'École de Francfort à la Docta Spes Africana*, Paris, Publications de la Sorbonne, 344 pages.

1995, *La Philosophie négro-africaine*, Paris, Presses universitaires de France, « Que sais-je ? », n° 2985, 126 pages.

1997a, *L'Art négro-africain*, Paris, Presses universitaires de France, « Que sais-je ? », n° 3226, 124 pages.

1997b, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Éditions Michalon, collection « Le bien commun », 128 pages.

1998a, « La philosophie en Afrique », *Encyclopédie philosophique universelle*, tome IV : « Le discours philosophique », Paris, Presses universitaires de France, p. 265-272.

1998b, « Introduction » à l'article « Afrique », *Encyclopédie philosophique universelle*, tome IV : « Le discours philosophique », Paris, Presses universitaires de France, p. 814-821.

1998c, « Préférences et Références. Un aspect de la démocratisation en Afrique » in Konaté Yacouba (Dir.), *État et société civile, Actes du Colloque international interdisciplinaire*, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, *Quest*, Vol. XII, n° 1, p. 227-240.

2000a, « L'ethnopsychiatrie et ses revers : dire la fragilité de l'Autre », *Diogenes*, n° 189, Printemps, p. 89-109.

2000b, « Discours philosophiques africains : où en est le problème du droit ? », *Droit et Cultures*, n° 40, p.165-186.

- 2000c, « Le corps, la cour et l'espace public », *Politique africaine*, n° 77, mars, p. 90-106.
- 2000d, « De quelques enjeux du double langage des philosophes : le courage devant l'expérience », *Diogène*, n° 192, Hiver 2000-Mai 2001, p. 114-128.
- 2002a, « Introduction. De la traversée : raconter des expériences, partager le sens », *Rue Descartes*, n° 36, p. 7-18.
- 2002b, « L'acte de juger et le magistrat : de la pré-compréhension à l'occasion », *Rue Descartes*, n° 36, p. 181-200.
- 2003, « Rationalités et procédures juridiques en Afrique », *Diogène*, n° 202, p. 81-97.
- 2004a, « Souleymane Diagne. Le penseur de la traduction », *Le Nouvel Observateur*, Hors-Série, n° 57 : « 25 grands penseurs du monde entier », décembre 2004-janvier 2005, p. 22-25.
- 2004b, « Kwame Appiah. L'ambassadeur de l'universel », *Le Nouvel Observateur*, Hors-Série, n° 57 : « 25 grands penseurs du monde entier », décembre 2004-janvier 2005, p. 58-61.
- 2004c, « Philosophy and Literature in Francophone Africa » in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 549-559.
- 2005a, « Internet et le monde académique africain », *Diogène*, n° 211, juillet-septembre, p. 117-125.
- 2005b, « Droits et colonisations en Louisiane : rencontres, interprétations, défis » in Kodjo-Grandvaux Séverine et

Koubi Geneviève (Dir), *Droit & Colonisation*, Bruxelles, Bruylant, p. 223-238.

2005c, « La Nature en Afrique : trajets et projets », *Africa e Mediterraneo*, n° 53 : Filosofia in Africa, décembre, disponible sur internet à l'adresse suivante : <http://www.africaemediterraneo.it/documents/Bidima.pdf>.

2011, « Philosophies, démocraties et pratiques : à la recherche d'un « universel latéral » », in *Critique*, n°771-772 : « Philosopher en Afrique », août-septembre, p. 672-686.

BLANCKAERT, Claude (Dir.)

2001, *Les Politiques de l'anthropologie. Discours et pratiques en France (1860- 1940)*, Paris, L'Harmattan, 494 pages.

BOURGEOIS, Bernard

1995, *La Philosophie allemande classique*, Paris, Presses universitaires de France, collection « Que sais-je ? », n° 1466, 128 pages.

BOUTOT, Alain

1995, *La Pensée allemande moderne*, Paris, Presses universitaires de France, collection « Que sais-je ? », n° 2991, 128 pages.

CABRILLAC, Rémy

2003, *Introduction générale au droit*, Paris, Dalloz, 5^e édition, collection « Cours Dalloz », série « Droit privé », 246 pages.

CARBONNIER, Jean

2001, *Flexible Droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris, LGDJ, 10^e édition, 494 pages.

CAULY, Olivier

1998, *Les Philosophies scandinaves*, Paris, Presses universitaires de France, collection « Que sais-je ? », n° 3308, 128 pages.

CEESAY, Olivia

1998, « State and Civil Society in Africa » in Konaté Yacouba (Dir.), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, Quest, Vol. XII, n° 1, 123-130.

CÉSAIRE, Aimé

1955, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 58 pages.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre ; PRUNIER, Gérard (Dir.)

1989, *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Éditions Karthala, 436 pages.

COETZEE, Pieter H.

1998, *The African Philosophy Reader*, London and New York, Routledge, 468 pages.

COLAS, Dominique

2004, *Races et racismes de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Paris, Plon, 764 pages.

COPANS, Jean

1975, *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspero, 478 pages.

1990, « La banalisation de l'État africain. À propos de L'État en Afrique de J.-F. Bayart », *Politique africaine*, n° 37, mars, p. 95-101.

CRÉPON, Marc

1996, *Les Géographies de l'esprit*, Paris, Payot, 1996, 426 pages.

1998, « L'idée de "philosophie nationale" », *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, Presses universitaires de France, volume IV : « Le discours philosophique », p. 253-265.

CROCKER, David A.

2000, « Retribution and Reconciliation », *The report of the Institute for Philosophy and Public Policy*, 20.1, disponible sur internet à l'adresse suivante :

http://www.puaf.umd.edu/IPPP/Winter-Spring00/retribution_and_reconciliation.htm

CUSSET, François

2003, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, Éditions La Découverte, 368 pages.

DANQUAH, Joseph Boakye

1944, *The Akan Doctrine of God*, London, Redhill, Lutterworth Press, 206 pages.

DARBON, Dominique ; DU BOIS DE GAUDUSSON, Jean

1997, *La Création du droit en Afrique*, Paris, Karthala, collection « Hommes et Sociétés », 496 pages.

DECKEYSER, A.

« Sagesses africaines du jour et de la nuit », disponible sur internet : <http://www.afrology.com/soc/pdf/aubin.pdf> ou <http://www.afrology.com/soc/sages.html>

DEDIEU, Jean-Philippe

2003, « Les élites africaines, enjeu de la diplomatie scientifique des États-Unis », *Politique étrangère*, n° 1, Printemps, p. 119-131.

DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix

1991, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 206 pages.

DELFOUR-SAMAMA, Odile

2005, « Vers une appropriation privée de la biodiversité » in KODJO-GRANDVAUX Séverine et KOUBI Geneviève (Dir.), *Droit et Colonisation*, Bruxelles, Bruylant.

DERRIDA, Jean

1967, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 448 pages.

DEWEY, John

1920, *Reconstruction en philosophie*, traduit de l'anglais (USA) par P. Di Mascio, Publications de l'Université de Pau, Farrogo/Éditions Léo Scheer, **2003**, 174 pages.

DIAGNE, Souleymane Bachir

1985, « Sur le concept d'identité » in DIEMER Alwin et HOUNTONDJI Paulin (Ed.), *Africa and the problem of its identity*, Frankfurt am Main – Bern – New-York, Verlag Peter Lang, p. 43-49.

1986, « Difficultés de la notion d'universalité latérale », *Bayreuth African Studies Series*, n° 4 : « Approaches to African Identity », University of Bayreuth, p.5-20 1989, *Boole. L'oiseau de nuit en plein jour*, Paris, Belin, collection « Un savant, une époque », 262 pages.

1991, *Logique pour philosophes*, Dakar, N.E.A.S., 136 pages.

1996, « Tolérance et hospitalité » in *Jusqu'où tolérer ?*, Textes réunis et présentés par Roger-Pol Droit, Paris, Le Monde Éditions.

1998a, « Le sens du temps » in DIAGNE Souleymane Bachir et KIMMERLE Heinz (Dir.), *Time and development in the thought of Subsaharan Africa*, Amsterdam, Rodopi, p. 5-10.

1998b, « A square for human rights all over the world » in Mayor Federico (ed.), *Taking action for human rights in the twenty-first century*, Paris, Unesco Publishing, p. 142-147.

1998c, « Sociétés urbaines en Afrique de l'Ouest : Le discours des valeurs et la corrosion du sens » in Konaté Yacouba (Dir.), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, *Quest*, Vol. XII, n° 1, p. 157-162.

2000a, *Reconstruire le sens. Textes et enjeux de prospectives*, Dakar, Codesria, Collection « État de la littérature », 64 pages.

2000b, « Revisiter "La Philosophie bantoue" : L'idée d'une grammaire philosophique », *Politique africaine*, n° 77 : « Philosophie et politique en Afrique », Paris, Karthala, p. 44-53.

2001, *Islam et société ouverte. La fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, Paris, Maisonneuve & Larose, 160 pages.

2002a, *100 mots pour dire l'Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, 88 pages.

2002b, « La leçon de musique. Réflexions sur une philosophie de la culture » in Diop Moma-Coumba (Dir.), *Le*

Sénégal contemporain, Paris, Éditions Karthala, Collection « Hommes et Sociétés », p. 243-259.

2003, « Islam et philosophie : leçons d'une rencontre », *Diogène*, n° 202, avril-juin, p.145-151.

2004a, « Precolonial African Philosophy in Arabic » in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell, p. 66-77.

2004b, « Islam in Africa : Examining the Notion of an African Identity within the Islamic World » in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 374-383.

2005, « La force de vivre et l'utopie du post-humain », *Diogène*, n° 209, janvier-mars, p. 118-125.

2010, *Comment philosopher en Islam*, Paris, Panama, 2008, 236 pages.

2011, *Bergson post-colonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris, CNRS Eds., 126 pages.

DIAGNE, Souleymane Bachir (Dir.)

1991, *La Culture du développement*, Dakar, Codesria, Série des Livres du Codesria, 136 pages.

1995, *Autour de la méthode (de Descartes à Feyerabend)*, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, Collection « Episteme », 184 pages.

1997, *Gaston Berger, introduction à une philosophie de l'avenir*, Dakar, N.E.A.S., 184 pages.

DIAGNE, Souleymane Bachir ; OSSEBI, Henry

1995, *The Cultural Question in Africa. Issues, Politics and Research Prospects*, Dakar, Codesria, Working Paper 3/96, 66 pages

DIAGNE, Souleymane Bachir ; KIMMERLE, Heinz (Dir.)

1998, *Time and development in the thought of Subsaharan Africa*, Amsterdam, Rodopi, 328 pages.

2011, *Philosopher en Afrique*, Revue Critique, tome LXVII-n°771-772, Paris, Les éditions de Minuit, 126 pages.

DIAW, Aminata

1998, « Repenser la société civile » in Konaté Yacouba (Dir.), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, Quest, Vol. XII, n° 1, p. 283-288.

2002, « Entre l'État et la Nation : L'impossible lieu d'énonciation du politique en Afrique », disponible sur internet à l'adresse suivante :

http://www.codesria.org/Archives/ga10/Abstracts%20GA%201-5/civil_society_Diaw.htm

2004, « Nouveaux contours de l'espace public en Afrique », *Diogène*, n° 206, avril-juin 2004, p. 37-46.

DIAWARA, Manthia

1990, « Reading Africa Through Foucault : V.Y. Mudimbe's Re-Affirmation of the Subject », *Quest*, Vol. IV, n° 1, June, p. 79-92.

DIBI Kouadio, Augustin

1994, *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, Abidjan, Ed. Strateca diffusion, 92 pages.

DICK, Anne-Lyse

2005, « La Chine hors de la philosophie. Essai de généalogie à partir des traditions sinologique et philosophique françaises au XIX^e siècle », *Revue Extrême Orient – Extrême Occident*, n° 27, p. 13-47.

DIEMER, Alwin (Ed.)

1978, *Symposium on Philosophy in the Present Situation of Africa. Wednesday, August 30, 1978*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981, 58 pages.

DIEMER, Alwin ; HOUNTONDJI, Paulin (Ed.)

1985, *Africa and the problem of its identity*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-New-York, 280 pages.

DIOP, Cheikh Anta

1955, *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine ; 3^e édition **1979**, 392 pages.

1981, *Civilisation ou barbarie, Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 526 pages.

DIOUF, Mamadou

1998, « La société civile en Afrique : Histoire et actualité » in Konaté Yacouba (Dir), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, Quest, Vol. XII, n° 1. Coetzee Pieter H. & Roux Abraham Pieter Jacob (Ed.), p. 179-202.

DIOUF, Mamadou ; FOTÊ, Harris Memêl ; MBEMBE, Achille

1997, « L'état-civil de l'État en Afrique. Conversation entre Mamadou Diouf, Harris Memêl Fotê et Achille Mbembe » in GEMDEV, *Les avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala.

DORIGNY, Marcel

2005, « Aux origines : l'indépendance d'Haïti et son occultation » in Blanchard Pascal, Bancel Nicolas et Lemaire Sandrine (Dir.), *La Fracture coloniale*, Paris, La Découverte, p. 45-56.

EBOUSSI-BOULAGA, Fabien

1968, « Le Bantou problématique », *Présence Africaine*, n° 66, p. 4-40.

1976, « L'identité négro-africaine », *Présence Africaine*, n° 99-100, p. 3-18.

1977, *La Crise du Muntu : authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 240 pages.

1993, *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, collection « Les Afriques », 230 pages.

1997, *La Démocratie de transit en Cameroun*, Paris, L'Harmattan, collection « Études Africaines », 456 pages.

1998, « Redéfinition anthropologique de la démocratie » in Konaté Yacouba (Dir), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, Quest, Vol. XII, n° 1, p. 151-156.

ELIAS, Taslim Olawale

1961, *La Nature du droit coutumier africain*, Paris, Présence Africaine, trad. fr. de Decouflé et Dessau, 2^{de} édition 1998, 326 pages.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan

1940, *The Nuer : A Description of the Modes of Livelihood and political institutions of a Nilotic People*, Londres, O.U.P.,

Paris, Gallimard, **1968**, trad. fr. de Louis Evrad, 272 pages.

Extrême Orient – Extrême Occident,

2005, n° 27 : « Y a-t-il une philosophie chinoise ? Un état de la question », préparé par Anne Cheng, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 176 pages.

EZE, Emmanuel Chukwudi

1997, *Postcolonial African Philosophy : A Critical Reader*, Malden, Blackwell, 384 pages.

2000a, in dialogue with LEWIS R., « African Philosophy at the Turn of Millennium », <http://www.polylog.org>, themes 2.

2000b, « Democracy or consensus ? Response to Wiredu », , <http://them.polylog.org/2/fee-en.htm>

2001, *Achieving our Humanity : The Idea of the Postracial Future*, New York, London, Routledge, 288 pages.

EZE Emmanuel, Chukwudi (ed.)

1998, *African Philosophy : An Anthology*, Malden, Oxford, Blackwell Publishers, 494 pages.

FANON, Frantz

1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le Seuil, 224 pages.

FAUVELLE, François-Xavier

1996, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop. Histoire et idéologie*, Paris, Karthala, 238 pages.

FISCH, John

1992, « Law as a Means and as an End : Some Remarks on the Function of European and Non-European Law in the Process of European Expansion » in MOMMSEN Wolfgang Justin et De MOOR Jaap A. (Ed), *European Expansion and Law*, Oxford/New-York, Berg Publishers, p. 15-38.

FLØISTAD, Guttorm (Ed.)

1987, *Contemporary Philosophy. A New Survey*, Volume 5 : *African Philosophy*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 312 pages.

FOUCAULT, Michel

1966, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 400 pages.

GALATY,

1982, « Being Massai, Being People of Cattle. Ethnic Shifters in East Africa », *American Ethnologist*, 9 (1), February, p. 1-20.

GBADEGESIN, Segun

1991, *African Philosophy. Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities*, New York, Peter Lang, 298 pages.

GEMDEV

1997, *Les Avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala, collection « Hommes et sociétés », 388 pages.

GONIDEC, Pierre-François

1968, *Les Droits africains. Évolution et sources*, Paris, LGDJ, 280 pages.

1984, *L'État africain*, Paris, LGDJ, 2^e éd. remaniée, 362 pages.

GOUGH, Kathleen

1968, « Des propositions nouvelles pour les anthropologues », trad. fr. J. Copans in COPANS Jean, *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspero, 1975, 478 pages.

GRANESS, Anke ; KRESSE, Kai (Eds.)

1997, *Sagacious Reasoning. Henry Odera Oruka in Memoriam*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Peter Lang, 268 pages.

GUILLAUMIN, Colette

1972, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, La Haye, Mouton, 248 p.

GUISSE, Youssouph Mbargane

1979, *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, Dakar, Abidjan, Lomé, Les Nouvelles Éditions Africaines, 186 pages.

GUY, Alain

1995, *La philosophie espagnole*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection « Que sais-je ? », n° 3008, 126 pages.

GYEKYE, Kwame

1987, *An essay on African philosophical thought. The Akan conceptual scheme*, Cambridge, Cambridge University Press, 246 pages.

1988, *The Unexamined Life. Philosophy and the African Experience*, Accra, Ghana Universities Press, 36 pages.

HADOT, Pierre

1995, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Éditions Gallimard, Collection « Folio essais », 462 pages.

2001, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Librairie Générale Française, Collection « Le livre de poche. Biblio essais », 280 pages.

HALLEN, Barry

2000, *The Good, the Bad, and the Beautiful. Discourse about Values in Yoruba Culture*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 202 pages.

2002, *A Short History of African Philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 134 pages.

HALLEN, Barry et SODIPO, J. Olubi

1986, *Knowledge, Belief, and Witchcraft. Analytic Experiments in African Philosophy*, Stanford, Stanford University Press, 1^e édition 1986, with a new foreword by W.V.O. QUINE, 1997, 182 pages

HARTLAND, Edwin Sidney

1924, *Primitive Law*, Port Washington, Kennikat Press, 222 pages.

HEGEL, Georg Wilhem Friedrich

1970, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, éd. de 1970, 332 pages.

HOBHOUSE, Leonard Trelawney

1924, *Social Development : Its Nature and Conditions*, London, Routledge/ Thoemmes Press, 348 pages.

HOUNTONDI, Paulin

1967, « Charabia et mauvaise conscience », *Présence Africaine*, n° 61, p. 11-31.

1977, *Sur la « philosophie africaine »*. *Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 258 pages ; Yaoundé, Éditions CLE, 1980, 258 pages.

1982, « Langues africaines et philosophie : l'hypothèse relativiste », *Les Études philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, oct-déc 1982, p. 393-406.

1989, « L'effet Tempels », *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, Presses universitaires de France, volume I : « L'univers philosophique », p. 1472-1480.

1997, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Cotonou, Éditions du Flamboyant, 300 pages.

HOUNTONDJI, Paulin (Dir.)

1994, *Les savoirs endogènes : Pistes pour une recherche*, Dakar, Codesria, 356 pages.

IQBAL, Muhammad

1955, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, Maisonneuve, trad. E. de Vitray-Meyerovitch, 220 pages ; Paris, Éditions du Rocher, 1996, 220 pages.

JANZ, Bruce B.

2002, « The Territory is Not the Map : Place, Deleuze, Guattari, and African Philosophy », *Philosophia Africana*, Vol. 5, n° 1, March, p. 1-17.

JOLIVET, Elen

2003, *L'ivoirité. De la conceptualisation à la manipulation de l'identité ivoirienne*,

<http://www.rennes.iep.fr/html/Fauvet/Memoires-03/jolivet.pdf>

KAGABO, Liboire

1998, « La démocratisation en Afrique : l'impératif éthique » in Konaté Yacouba (Dir), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, Quest, Vol. XII, n° 1, p. 79-90.

KAGAMÉ, Alexis

1956, *La philosophie bāntu-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales, tome XII, fasc. ; Johnson Reprint Corporation, New-York, 1966, 448 pages.

1976, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 334 pages.

KALUMBA, Kibujjo M.

2002, « A Critique of Oruka's Philosophic Sagacity », *Philosophia Africana*, Vol. 5, n° 1, March, p. 33-42.

KARP, Ivan and MASOLO, Dismas A.

2000, *African Philosophy as Cultural Inquiry*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 278 pages.

KELBESSA, Workineh

2004, « La réhabilitation de l'éthique environnementale traditionnelle en Afrique », *Diogène*, n° 207, juillet-septembre, p. 20-42.

KI-ZERBO, Joseph

1962, « La personnalité négro-africaine », *Présence Africaine*, n° 41, 2^e trim., p. 137-144.

KIMMERLE, Heinz

« African sages and proverbs. Introduction », <http://home.concepts-ict.nl/~kimmerle/sage.htm>

KODJO-GRANDVAUX, Séverine

2005, « Discours coloniaux et réception des droits africains : entre négation et (re)construction » in Kodjo-Grandvaux Séverine et Koubi Geneviève (Dir.), *Droit et Colonisation*, Bruxelles, Bruylant, collection « Droits, Territoires, Cultures », p. 53-78.

2006, « De la peur au désir de penser la philosophie africaine » in Enriquez Eugène, Haroche Claudine et Spurk Jan (Dir.), *Désir de penser, Peur de penser*, Lyon, Éditions Paragon/Vs, p. 246-269.

2011, « Vous avez dit “philosophie africaine” ? », in *Critique*, n° 771-772 : « Philosopher en Afrique », Août-Septembre, p. 613-623.

KOLAWALE, Mary

1997, *Womanism and African Consciousness*, Trenton, N.J., African Word Press, 216 pages.

KONATÉ, Yacouba
1998, « Société civile et énergie sociale » in Konaté Yacouba (Dir.), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, Quest, Vol. XII, n° 1, p. 17-24.

KONATÉ, Yacouba (Dir.)

1998, *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, Quest, Vol. XII, n° 1, 1998, 306 pages.

LAFON, Jacques

2001, *Itinéraires de l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale*, Paris, Publications de la Sorbonne, « De Republica – 5 », 352 pages.

LALÈYÊ, Issiaka Prosper

1970, *La conception de la personne dans la pensée traditionnelle Yoruba. « Approche phénoménologique »*, Bern, H. Lang et Cie, 250 pages.

1975, *La philosophie ? Pourquoi en Afrique ?*, Bern, Peter Lang, 66 pages.

LECLERC, Gérard

1972, *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*, Paris, Fayard, 256 pages.

LE ROY, Étienne

1996, « L'odyssée de l'État », *Politique africaine*, n° 61, mars, p. 5-17.

1997, « La formation de l'État en Afrique, entre indigénisation et inculturation » in GEMDEV, *Les avatars de l'État en Afrique*, Paris, Éditions Karthala, p. 7-21.

2004, *Les Africains et l'Institution de la Justice. Entre mimétisme et métissages*, Paris, Dalloz, Collection « États de droits. Regards sur la justice », 284 pages.

LLYOD, Geoffrey

2005, « "Philosophy" : what did the Greeks invent and is it relevant to China ? », *Extrême Orient – Extrême Occident*, n° 27, p. 149-160.

LONSDALE, John

1996, « Ethnicité, morale et tribalisme politique », *Politique africaine*, n° 61, mars, p. 98-115.

LOWIE, Robert Harry

1920, *Primitive Society*, New York, Boni and Liveright, 472 pages.

KASANDA, Lumembu, Albert

2003a, « Leurres et lueurs de la philosophie africaine », *Alternatives sud*, Vol. X, n° 4, p.7-20.

2003b, « L'avenir de la philosophie africaine et de son enseignement », *Alternatives sud*, Vol. X, n° 4, p.85-106.

MABE, Jacob Emmanuel

2002, « La réception de la philosophie africaine en Allemagne », *Rue Descartes*, n° 36, 2002, p. 107-114.

MANGEON, Anthony

2004, *Lumières noires, Discours Marron, Indiscipline et Transformations du savoir chez les écrivains noirs américains et africains ; itinéraires croisés d'Alain Leroy Locke, V.Y. Mudimbe, et de leurs contemporains* (897 pages), thèse soutenue à l'Université de Cergy-Pontoise le 17 décembre 2004.

2010, *La Pensée noire et l'Occident. De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, Sulliver, 302 pages.

MASOLO, Dismas A.

1994, *African Philosophy in Search of Identity*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 316 pages.

2004 « African Philosophers in the Greco-Roman Era » in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 50-65.

MAURIER, Henry

1985, *Philosophie de l'Afrique noire*, Anthropos-Institut, Saint-Augustin, 1985, 280 pages.

MBANDI Alexandre,

2003, « La problématique de l'identité et des définitions de la philosophie africaine », *Alternatives sud*, Vol. X, n° 4, p. 21-34.

MBEMBE, Achille

1988, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Éditions Karthala, 222 pages.

1999a, « Du gouvernement privé indirect », *Politique africaine*, n° 73, mars, p. 103-121.

1999b, « À la lisière du monde : Frontières, territorialité et souveraineté en Afrique », *Bulletin du CODESRIA*, p. 47-77.

2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Éditions Karthala, 2000, nouvelle éd. revue et augmentée 2005, 294 pages.

MEEK, Charles Kingsley

1931, *A Sudanese Kingdom : An Ethnographical Study of the Jukun-Speaking Peoples of Nigeria*, London, Paul Kegan, 582 pages.

MERLE, Isabelle

2002, « Retour sur le régime de l'indigénat : Genèse et contradictions des principes répressifs dans l'Empire français », *French Politics, Culture and Society*, vol. 20, n° 2, Summer, p. 77-97.

MIA-MUSUNDA, Milebamane

1976, « Le viol de l'identité négro-africaine », *Présence Africaine*, n° 98, 2^e trim., p. 8-37.

MOFFA, Claudio

1997, « L'ethnicité en Afrique : l'implosion de la « question nationale » après la décolonisation », *Politique africaine*, n° 66, juin, p. 101-114.

MORGAN, Lewis Henry

1878, *Ancient Society*, New-York, Tucson, University of Arizona Press, 1985, 592 pages.

MOURALIS, Bernard

1981, *L'œuvre de Mongo Beti*, Éditions Saint Paul, 128 pages.

1988, *V.Y. Mudimbe ou le Discours, l'Ecart et l'Ecriture*, Paris, Présence Africaine, 144 pages.

MORE, Mabogo P.

1998, « Outlawing Racism in Philosophy : On Race and philosophy » in Coetzee Pieter H. & Roux Abraham Pieter Jacob (Ed.), *The African Philosophy Reader*, London and New York, Routledge, p. 364-373.

MUDIMBE, Valentin Yves/Vumbi Yoka

1973, *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Age d'homme, 154 pages.

1979, *L'écart*, Paris, Présence Africaine, 160 pages.

1982, *L'odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 204 pages.

1988, *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 254 pages.

1994a, *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 252 pages.

1994b, *Les corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Paris, Présence Africaine, 228 pages.

1997, *Tales of Faith. Religion as Political Performance in Central Africa*, London, Atlantic Highlands (N.J.), Athlone Press, 246 pages.

MURUNGI, John

2004, « The Question of an African Jurisprudence : Some Hermeneutic Reflections » in Wiredu Kwasi, *A Companion*

to African Philosophy, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 519-526.

NANEMA, Jacques

2003, « Philosopher aujourd'hui en Afrique : obstacles et enjeux pour un développement approprié », *Alternatives sud*, Vol. X, n° 4, p. 61-83.

NDAW, Alassane

1983, *La Pensée africaine*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1983, 284pages.

9 de Cœur

2005 « Arts africains contemporains », n° 4.

NGOMA BINDA, Elie Henri

2003, « L'exigence d'un patriotisme philosophique africain », *Alternatives sud*, Vol. X, n° 4, p. 35-48.

NIANE, Djibril Tamsir

1998, « L'État et l'émergence de la société civile » in Konaté Yacouba (Dir), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, *Quest*, Vol. XII, n° 1, p. 169-178.

NJOH-MOUELLE, Ébénézer

1970, *De la médiocrité à l'excellence : Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Éditions Clé, 224 pages.

NKOT, Pierre Fabien

2005, *Usages politiques du droit en Afrique. Le cas du Cameroun*, Bruxelles, Bruylant, Collection « Droits, territoires, cultures », 212 pages.

OBANDA, Simon

2002, *Re-création de la philosophie africaine. Rupture avec Tempels et Kagame*, Bern, Peter Lang, 190 pages.

OBENGA, Théophile

1972, « Esquisse d'une morphologie de l'histoire africaine », *Présence Africaine*, n   83, p. 9-32.

2004, « Egypt : Ancient History of African Philosophy » in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 31-49.

OCHIENG'-ODHIAMBO, Frederik

2002, « The Evolution of Sagacity : The Three Stages of Orika's Philosophy », *Philosophia Africana*, vol. 5, n   1, mars, p. 19-32.

ODERA ORUKA, Henry

1972a, « Mythologies as 'African Philosophy' », *East Africa Journal*, 10 ; in Graness Anke et Kresse Kai (Eds.), *Sagacious Reasoning. Henry Odera Oruka in Memoriam*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Peter Lang, 1997, p. 23-34.

1972b, « The Meaning of Liberty », *Cahiers philosophiques africains*, Lubumbashi, p. 144-171.

1973a, « Black Consciousness », *Joliso*, Nairobi, n   1, p. 13-24.

1973b, « *Black Aesthetics* by Charles Mangua – A Review », *Joliso*, Vol. 1, n   2. 1974, « Philosophy and Other Disciplines », *Thought and Practice*, p. 26-30 ; in Graness Anke et Kresse Kai (Eds.), *Sagacious Reasoning. Henry Odera Oruka in Memoriam*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Peter Lang, 1997, p. 35-46.

1975a, « The Fundamental Principles in the Question of 'African Philosophy' », *Second Order : An African Journal of Philosophy*, vol. IV, n° 1, p. 44-55.

1975b, « Truth and Belief », *Universitas*, Legon, Accra, March.

1976, *Punishment and Terrorism in Africa. Problems in the Philosophy and Practice in Punishment*, Kampala, Nairobi, Dar Es-Salaam, East African Literature Bureau, 112 pages.

1978a, « Four Trends in Current African Philosophy », *16th World Congress of Philosophy*, Dusseldorf, august ; in ODERA ORUKA Henry, *Trends in Contemporary African Philosophy*, Nairobi, Shirikon Publishers, **1990**, p. 13-23. 1978b, « On Philosophy and Humanism » in WAHBA Mourad (Ed.), *Philosophy and Civilization*, Cairo, p. 117-125.

1983a, « Philosophy and Culture », lecture at Marquette University, Milwaukee, nov. 2 ; in ODERA ORUKA Henry, *Trends in Contemporary African Philosophy*, Nairobi, Shirikon Publishers, **1990**.

1983b, « Sagacity in African Philosophy », *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXIII, n° 4, Dec., p. 283-393.

1984, « Philosophy in English-Speaking Africa », *Nuova Secondaria*, n° 10 ; in ODERA ORUKA Henry, *Trends in Contemporary African Philosophy*, Nairobi, Shirikon Publishers, **1990**, p. 23-

1985, « Ideology and Truth », *Praxis International*, Vol. 5, n° 1, April, p. 35-77 1986-88, « Sagacity in Development » ; in ODERA ORUKA Henry, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers*

and Modern Debate on African Philosophy, Leiden, E.J. Brill, 1990, p. 57-65.

1987, « African Philosophy : A Brief Personal History and Current Debate » in FLØISTAD Guttorm (Ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey*, Volume 5 : *African Philosophy*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, p. 45-77

1988a, « For the Sake of Truth », *Quest*, Vol. II, n° 2, Dec., p. 3-22.

1988b, « Vier Fragen Zur Philosophie in Africa, Asia und einanamericks » in WIMMER Franz Martin, (Ed.), *Passagen Verlag Ges*, M.L.H. Wein, p. 13-34

1989a, *The Rational Path : A Dialogue on Philosophy, Law, Religion*, Nairobi, Standard Textbooks Graphics and Pub., 58 pages.

1989b, « The Philosophy of Foreign Aid : A Question of the Right to a Human Minimum », *Praxis International*, p. 465-475.

1990a, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden, E.J. Brill, 312 pages.

1990b, *Trends in Contemporary African Philosophy*, Nairobi, Shirikon Publishers, 178 pages.

1990c, *Ethics : A Basic Course for Undergraduate Students*, Nairobi University Press, 150 pages.

1990d, « Sage Philosophy : the Basic Questions and Methodology » in ODERA ORUKA Henry, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden, E.J. Brill, p. 27-38.

1990e, « My Strange Way to Philosophy » in International Institute Of Philosophy (Ed.), *Philosophers on Their Own Works*, vol. 14, Peter Lang ; disponible in *Practical Philosophy : In Search of an Ethical Minimum*, Nairobi, Kampala, East African Education Publishers, p. 281-297.

1990f, « Mythology, Philosophy and Science » in ODERA ORUKA Henry *Trends in Contemporary African Philosophy*, Nairobi, Shirikon Publishers, p. 1-13.

1990g, « Fundamental Questions and the Future » in ODERA ORUKA Henry, *Trends in Contemporary African Philosophy*, Nairobi, Shirikon Publishers.

1990i, « Cultural Fundamentals in Philosophy. Obstacles in Philosophical Dialogues », *Quest*, Vol. IV, n° 2, December, p. 20-37.

1991a, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Nairobi, ACTS Press, 272 pages.

1991b, *The Philosophy of Liberty*, Nairobi, Standard Textbooks Graphics and Publishing, 88 pages.

1993, « African Philosophy in the 1990's. (The Price and Gain of a Debate) », Seminar on Philosophy and Critical Inquiry, Nairobi, April 26-30 1993 and Uppsala Institute of Philosophy, 2nd June 1993 ; in Graness Anke et Kresse Kai (Eds.), *Sagacious Reasoning. Henry Odera Oruka in Memoriam*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Peter Lang, 1997, p. 101-118.

1994a, *Philosophy, Humanity and Ecology*, vol I : *Philosophy of Nature and Environmental Ethics*, Nairobi, ACTS Press,

368 pages.

1995, « Mahatma Gandhi and Humanism in Africa », 125th anniversary of Mahatma Gandhi's Birth, New Delhi, Sept. 23-25 1995 ; in Graness Anke et Kresse Kai (Eds.), *Sagacious Reasoning. Henry Odera Oruka in Memoriam*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Peter Lang, 1997, p. 133-138.

1997, *Practical Philosophy : In Search of an Ethical Minimum*, Nairobi, Kampala, East African Education Publishers, 326 pages.

ODERA ORUKA, Henry et MASOLO, Dismas A. (Dir.)

1983, *Philosophy and Cultures*, Nairobi, Bookwise, 178 pages.

ODERA ORUKA, Henry et JUMA, Calestous

1994b, « Ecophilosophy and Parental Earth Ethics (On the Complex Web of Being) », in Odera Oruka Henry, *Philosophy, Humanity and Ecology*, vol I : *Philosophy of Nature and Environmental Ethics*, Nairobi, ACTS Press, p. 115-129.

OUTLAW Lucius,

1990, « Deconstructive and reconstructive challenge » in ODERA ORUKA Henry, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden, E.J. Brill, p. 223-248.

1996, *On Race and Philosophy*, New York, London, Routledge, 264 pages.

1998, « African, African American, Africana Philosophy » in EZE Emmanuel Chukwudi (Ed.), *African Philosophy : An*

Anthology, Malden, Oxford, Blackwell Publishers.

2004, « Africana Philosophy : Origins and Prospects » in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 90-98.

POIRIER, Jean

1968, *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, Collection « La Pléiade », 1924 pages.

POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne

1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, 270 pages.

RAMOSE, Mogobe B.

2001, « An African perspective on justice and race », <http://www.polylog.org>, Issue 3, : « Social Justice in intercultural Perspective. Voices from the South ».

RETTOVÁ, Alena

2002, « The Role of African Languages in African Philosophy », *Rue Descartes*, n° 36, p. 129-150.

RICŒUR, Paul

1995, *Le Juste 1*, Paris, Éditions Esprit, Série « Philosophie », 222 pages.

ROBINET, André

1966, *La philosophie française*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection « Que sais-je ? », n° 170, 6^e édition révisée 1996, 126 pages.

ROLLAND, Louis et LAMPUÉ, Pierre

1936, *Précis de législation coloniale (Colonies, Algérie, Protectorats, Pays sous mandat)*, Paris, Dalloz, 2^e édition, 534 pages.

ROULAND, Norbert

1995, *L'Anthropologie juridique*, Paris, Presses universitaires de France, 2^e éd. corr., Collection « Que sais-je ? », n° 2528, 128 pages.

RUE DESCARTES,

2002, n° 36 : « Philosophies africaines : Traversées des expériences », Paris, Presses universitaires de France, 200 pages.

SALOMONE, Frank A.

1985, « Colonialism and the emergence of Fulani identity », *Journal of Asian and African Studies*, 20, p. 193-202.

SANDERS, Antonius Johaness

1997, « La production de droit au Botswana » in DARBON Dominique et DU BOIS DE GAUDUSSON Jean, *La création du droit en Afrique*, Paris, Éditions Karthala.

SASSO, R. et VILLANI A. (Dir.)

2003, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les Cahiers de Noesis n° 3, Paris, Vrin, 96 pages.

SENGHOR, Leopold Sedar

1964, *Liberté I : Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 448 pages.

SEREQUEBERHAN, Tsenay

1991, *African Philosophy. The Essential Readings*, New York, Paragon House, 262 pages.

1994, *The Hermeneutics of African Philosophy. Horizon and Discourse*, New York, London, Routledge, 170 pages.

SHELTON, Austin J.

1963, « Le principe cyclique de la personnalité africaine », *Présence Africaine*, n° 45, 1^{er} trim., p.64-78.

SIBEUD, Emmanuelle

2002, *Une science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France (1878-1930)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 356 pages.

SINE, Babacar D.

1974, « Esquisse d'une réflexion autour de quelques éléments de « philosophie » wolof », *Présence Africaine*, n° 91, 3^e trim., p. 26-40.

STAMM, Anne

1999, *La parole est un monde. Sagesses africaines*, Paris, Seuil, 170 pages.

TANGWA, Godfrey B.

2004, « Some African Reflection on Biomedical and Environmental Ethics » in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 387-395.

TEFFO, Joe

2004, « Democracy, Kindship, and Consensus : A South African Perspective » in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 443-449.

TEMPELS, Placide

1949, *La Philosophie bantoue*, Paris, *Présence Africaine*, éd. fr., 126 pages.

TERRAY, Emmanuel (Dir.)

1987, *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, Collection « Logiques sociales », 418 pages.

THIAM, Awa

1979, *Paroles aux négresses*, Paris, Denoël/Gonthier, 190 pages.

THORAVAL, Joël

1994, « De la philosophie en Chine à la « Chine » dans la philosophie. Existe-t-il une philosophie chinoise ? », *Esprit*, n° 201, mai, p. 5-39.

2005, « Sur la transformation de la pensée néo-confucéenne en discours philosophique moderne. Réflexions sur quelques apories du néo-confucianisme contemporain », *Extrême Orient – Extrême Occident*, n° 27, p. 91-120.

TIMACHEFF, Nikolaï Sergeevitch

1939, *Introduction à la sociologie juridique*, Paris, A. Pedone, 350 pages.

TODOROV, Tzvetan

1982, « Comprendre une culture : du dehors/du dedans », *Extrême-Orient – Extrême-Occident*, n° 1, p. 9-15.

TOWA, Marcien

1971, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Éditions Clé, 78 pages.

1976, *Léopold Sédar Senghor, négritude ou servitude ?*, Yaoundé, Éd. Clé, 116pages.

1979a, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Éditions Clé, 120 pages.

1979b, « Proposition sur l'identité culturelle », *Présence Africaine*, n° 109, 1^{er} trim., p. 82-91.

TSHIAMALENGA NTUMBA, Ignace-Marcel

1985, « Y a-t-il un mythe du mythe ? », *Diogène*, n° 132, oct-déc..

VANDERLINDEN, Jacques

1983, *Les systèmes juridiques africains*, Paris, PUF, Collection « Que sais-je ? », n° 2103, 128 pages.

VERSCHAVE, François-Xavier

2004, *De la Françafrique à la Mafiafrique*, Bruxelles, Éditions Tribord, Collection « Flibuste », 70 pages.

WAMALA, Edward

2004, « Government by Consensus : An Analysis of a Traditional Form of Democracy » in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 435-442.

WIREDU, Kwasi

1972a, « On an African Orientation in Philosophy », Second Order : An African Journal of Philosophy, Ile-Ife, University of Ife Press, July ; in Wiredu Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, **1980**, p. 26-36.

1972b, « Philosophy, Mysticism and Rationality », Universitas, Legon, March ; in Wiredu Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, **1980**, p. 99-110.

1973, « Truth as opinion », Universitas, Legon, March 1973 ; in Wiredu Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, **1980**, p. 111-123.

1974a, « To be is to be known », *Legon Journal of the Humanities*, University of Ghana, vol. I, 1974a ; in Wiredu Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, **1980**, p. 124-138.

1974b, « What is philosophy ? », Universitas, Legon, March 1974b ; in Wiredu Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, **1980**, p. 139-173.

1976a, « In defence of opinion » [titre d'origine « On behalf of opinion : a rejoinder »], Universitas, Legon, May/November 1976a ; in Wiredu Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, **1980**, p. 174-188.

1976b, « How Not to Compare African Traditional Thought With Western Thought », Ch'indaba, Accra, July/December 1976b ; in Wiredu Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, **1980**, p. 37-50.

1980, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, 240 pages.

1985, « Problems in Africa's Self-Identification in the Contemporary World » in DIEMER Alwin et HOUNTONDJI Paulin (Ed.), *Africa and the problem of its identity*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-New-York

1987, « The concept of mind with particular reference to the language and thought of the Akans » in FLØISTAD Guttorm (Ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey*,

Volume 5 : *African Philosophy*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, p. 153-180.

1994, « Philosophy, Humankind and the Environment » in Odera Oruka Henry, *Philosophy, Humanity and Ecology*, vol I : *Philosophy of Nature and Environmental Ethics*, Nairobi, ACTS Press, p. 30-48.

1996, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 256 pages.

1998, « The State, Civil Society and Democracy in Africa » in Konaté Yacouba (Dir.), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, Quest, Vol. XII, n° 1, p. 241-252.

2002, « Conceptual decolonization as an imperative in contemporary African philosophy : some personal reflections », Rue Descartes, n° 36, p. 53-64.

2004, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, 588 pages.

YAI, Olabiyi J. et HAZOUME, Guy

1968, « Brèves remarques sur « Charabia et mauvaise conscience » », Présence Africaine, n° 66, p. 41-48.